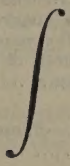
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



OCTUBRE - DICIEMBRE

NUM. 56 1 9 5 8 VOL. 14

M A D R I D

SUMARIO

Págs.

La intelección en Gabriel Marcel, por *Francisco Peccorini Letona, S. I.*... 411

La vida como "Garantía" en la filosofía de W. Dilthey, por *Franco Díaz de Cerio, S. I.* 453

Cosmologías y Cosmogonías, por *Antonio Due Rojo, S. I.* 475

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS:

Suárez y el personalismo, por *Thomas McGann, S. I.* 487

BIBLIOGRAFÍA.

I. LIBROS.

Jakob Hommes: Der Technische Eros. Das Wesen der materialischen Geschichtsauffassung.—*M. Herrera:* Justicia y sentido.—*Symposion.* Band IV.—*Metafisica ed Esperienza Religiosa.* Archicio di Filosofia.—*Les bases culturelles de l'unité européenne.* Actas del I encuentro internacional del Istituto Internazionale Studi Superiori.—*V. Massuh:* El diálogo de las culturas.—*M. Sancipriano:* L'Evoluzione ideale.—*M. F. Sciacca:* Saint Augustin et le néoplatonisme. *M. Nedoncelle:* Existe-t-il une Philosophie chrétienne?—*L. Prohaska:* Existentialismus und Pädagogik.—*J. Pieper:* Thomas-Brevier Lateinisch-Deutsch.—*H. Roos:* Kierkegaard et le Catholicisme.—*J. A. Ventosa Aguilar:* El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. I.—*P. Caba:* Ontología general de la Antroposofía. Volumen I. La Presencia como fundamento de la Ontología.—*E. Welty:* Catecismo Social. Tomo II. La constitución del orden social.—*O. Chadwick:* From Bossuet to Newman. The Idea of doctrinal development.—*A. Koch y A. Sancho:* Docete. VII. La vida del hombre.—*K. Adam:* El Cristo de nuestra fe.—*E. Ramos Gangoso:* Breviario de Astronomía.—*M. Boismard, F. Braun, etc.:* L'evangile de Jean.—*J. M. Mejía:* La Hipótesis de la naturaleza pura y sus adversarios en los siglos XVI al XVIII... 503

II. REVISTAS.

Estética.—Psicología.—Etica.—Filosofía del Derecho y de la Historia... 523

CRÓNICA 533

LIBROS RECIBIDOS 538

INDICES DEL VOLUMEN 14 541

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa) *J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).—*Jesús Muñoz, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gómez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc. **L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1958:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad: **Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.**

Depósito legal: M. 919-1958.

LA INTELECCION EN GABRIEL MARCEL

Hemos visto, en un artículo anterior [1], el sentido especial que adoptan, en el lenguaje de Marcel, los vocablos "objetividad" y "objeto". Un conocimiento "objetivo" es para él un conocimiento "universalizable", es decir, "verificable" igualmente por todos, y mejor diríamos aún por el sujeto "epistemológico". Esa es la objetivación que él rechaza enérgicamente—aunque no la repudia en toda la línea del conocimiento, sino tan sólo en orden a la metafísica—, con no pequeño escándalo de quienes, no advirtiendo los matices peculiares de su vocabulario, recogen sus anatemas como dirigidos sencillamente contra el "conocimiento objetivo" de la Escuela. Lo cual no implica, en modo alguno, que el paladín del "conocimiento por participación" niegue la alteridad del sujeto que participa, con relación a aquello en lo que "toma parte".

Hoy nos fijaremos únicamente en el "supuesto" desconocimiento de la naturaleza de la inteligencia que se le achaca a M. Marcel. En general, y adelantándonos a las pruebas, nos atrevemos a afirmar que—ignorándola o no—su coincidencia con la gnoseología escolástica es casi perfecta. Lo cual equivale a decir que, si bien Marcel no insiste en "nuestro" objeto, no lo desconoce ni lo rechaza: lo supone sencillamente en toda su argumentación, aunque no lo designe con ese nombre.

I

Lo específico de la teoría del conocimiento de Santo Tomás es la fusión o identificación "intencional" de la cosa conocida y del sujeto

[1] Cfr. PENSAMIENTO, vol. 14, pp. 5-28.

cognoscente en el acto espiritual de la intelección. En eso consiste todo el misterio del conocer: "*Cognoscens secundum cognoscens differt a non cognoscentibus prout fit aliud in quantum aliud: et hoc immaterialitatem supponit*" [2]. La reduplicación es muy significativa. El cognoscente se hace el otro como tal—aunque ese otro sea el Universo entero—, sin dejar su modo de existencia natural, es decir, sin dejar de ser él mismo, sino únicamente EN CUANTO cognoscente. No se trata propiamente de una transformación, sino sencillamente de un desdoblamiento existencial: lo que es conocido, que, según su *esse naturae*, queda fuera sin poder entrar en el que conoce, coexiste simultáneamente en el sujeto según una existencia de un género totalmente distinto y espiritual; y el sujeto, a su vez, en virtud de esa misma maravilla, y siempre en el mismo orden marginal con relación a la naturaleza, empieza a ser "también" el otro en cuanto tal. Es, pues, un revasar las estrecheces y limitaciones de la materia—lo cual no sería posible si la potencia cognoscitiva no fuera, como nos lo enseñaba hace un instante el propio Santo Tomás, totalmente "inmaterial"—, y un entrar en el ancho dominio de la existencia "intencional", que M. Maritain caracteriza espléndidamente en estos términos: "existencia totalmente tendencial e inmaterial, cuyo oficio no consiste en colocar a una cosa fuera de la nada para sí misma y como sujeto, sino, al contrario, para otra cosa y como relación; que no encierra a la cosa en sus límites de naturaleza, sino que la libera de éstos; en virtud de la cual la cosa existe en el alma según una existencia distinta de la suya propia, y el alma es o se convierte en la cosa según una existencia que tampoco es la suya propia: *ser intencional*, que está allí, nos dice Cayetano, como un remedio para la imperfección esencial, que caracteriza a todo sujeto cognoscente creado, de tener un ser de naturaleza limitado, y de no ser por sí mismo todo el resto" [3].

Pero, como se habrá podido observar, la fusión vital del sujeto y del objeto, que se da en el acto de conocimiento, supone una intervención activa de ambos. Esta circunstancia es muy importante para poder apreciar mejor la actitud anti-empirística que tendremos la ocasión de encontrar en los apuntes de M. Marcel. Y, ciertamente, la recalca el mismo Santo Tomás: "*Intellectum et intellectus*—nos dice—(...) *se habent ut*

---

[2] "El cognoscente, en cuanto cognoscente, difiere de los no cognoscentes en cuanto que él se hace lo otro en cuanto otro; y eso supone inmaterialidad" (*S. Thom.*, Ia., q. 14, a. 1).

[3] JACQUES MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Desclée-De Brouwer et Cie., Paris, 1932, pp. 221-222. Cfr. *etiam:* RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Dieu son existence et sa nature*, Beauchesne, Paris, 1919, p. 134.

unum agens" [4]. Sin embargo, conviene advertir—y esto constituye otra coincidencia con el *Journal Métaphysique*—que, si el objeto influye en la intelección, no es directamente por sí, sino en cuanto "interiorizado", en *su especie* impresa y *vicaria* [5], en la que, por lo demás, la "cosa natural" no ha tenido más mérito que el de haberla "preparado", produciendo ella misma—en el plano inferior de la sensación—la "especie impresa" sensible [6] y, conjuntamente con el sentido, la "expresa" del mismo orden de la cual el entendimiento por su acción propia, ha abstraído después la imagen intelectual impresa. Siempre, empero, se puede decir que es ella la que influye en esta última, no ciertamente con su existencia natural, pero sí con la intencional que allí ha adquirido. Por eso nota acertadamente el P. Garrigou-Lagrange a este respecto: "A pesar de lo paradójico que ello pueda parecer, el idealismo es una concepción totalmente materialista de la idea. Se figura a la idea como un *retrato material*, situado en un punto del espacio, y susceptible de ser considerado él mismo como objeto, independientemente de la persona que representa (...). Muy al contrario, la facultad de conocer (...), así como la representación por medio de la cual aquélla conoce, es una *cualidad viva, inmaterial*, y en modo alguno clausa, encerrada en sí misma, sino esencialmente *relativa* a otra cosa distinta de ella, a lo que representa. He allí su *quid proprium*. Muy al contrario, por consiguiente, de que un más allá del pensamiento sea impensable, el pensamiento únicamente es inteligible como relación viva a ese más allá que él expresa (...). Porque es una cualidad viva, inmaterial y completamente relativa a otra cosa distinta de él puede hacer que veamos sin dejarse ver" [7].

Podemos, pues, resumir toda esta doctrina con estas pinceladas maestras de M. Jacques Maritain: "En resumen, el conocimiento nos aparece como una operación inmanente y vital que consiste esencialmente no en hacer, sino en ser o en hacerse una cosa—uno mismo o los otros—de un modo diverso que por medio de una existencia actuando a un sujeto; lo cual implica una unión muy superior a aquella en la que la materia y la forma componen un *tertium quid*, y lo cual supone también que el objeto conocido se hace intencionalmente presente en la facultad gracias a una *species*, a una forma presentativa" [8]. La observación que precede no puede ser ni más justa ni más profunda; pero, además, tiene la enorme

[4] *De Veritate*, 8, 6, ad 3.
[5] Cfr. MARITAIN, *o. c.*, pp. 223-229.
[6] Cfr. S. THOM., *in de Anima*, lib. II, lect. 12.
[7] RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *o. c.*, p. 135.
[8] JACQUES MARITAIN, *o. c.*, p. 229.

ventaja de abrirnos las puertas para proceder a una comparación fructuosa con la gnoseología de Gabriel Marcel.

II

Por de pronto—y para no bajar aún a detalles—llama poderosamente la atención la semejanza general de la posición adoptada por el autor en una página del *Journal Métaphysique* que pasamos a comentar, y la doctrina expuesta en los números anteriores. Se coloca decididamente en el plano "ideal" o *pour soi* que nosotros llamaríamos "intencional", y afirma rotundamente que en él es absurdo concebir una dualidad entre el pensamiento y el objeto—"caeríamos en el absurdo al establecer una dualidad absoluta, radical, entre ese pensamiento considerado en su esencia y esos datos externos"—, puesto que esos mismos datos exteriores, "allí", "presentan cierto carácter de idealidad", y—siempre en ese mismo orden—de tal manera condicionan el pensamiento (el cual no se puede dar sin un objeto conocido), que, a su vez, ellos mismos no pueden adquirir su existencia intencional, es decir, su "ser conocidos", su "ser definidos como condiciones", si no es en el seno del acto de intelección, "del acto sintético que realiza (mediatizándolos) esos datos externos", Esa sería, poco más o menos, la traducción a nuestra terminología de la página siguiente: "Este pensamiento no es una cosa que podría yuxtaponerse a otras cosas. No puede definirse ni para sí ni para un pensamiento que pretenda comprenderlo, fuera y al margen de esos datos externos. No hay, propiamente hablando, dualidad entre el acto sintético que realiza (mediatizándolos) esos datos externos y estos mismos datos. Esto se expresaría quizá mejor diciendo que los datos externos presentan un carácter de idealidad, es decir, que ellos sólo a partir del mismo pensamiento (...) se pueden definir como condiciones simultáneamente necesarias e insuficientes, a las que condiciona a su vez aquello mismo que es condicionado por ellos: no pueden definirse como condiciones más que para una reflexión que arranca de lo que ellos mismos condicionan. Lo cual equivale a decir que la proporción de condición a condicionado tiende a pasarse aquí al extremo contrario, y a negarse a sí misma para presentarse solamente como reflexión subjetiva, no como expresión lógica constitutiva" [9].

La coincidencia no podía ser más perfecta. La fusión entre el cognos-

[9] *J. M.*, 114.

cente y lo conocido es vital e íntima en el acto de intelección. Ni siquiera falta el detalle de que las ideas, *subjetivamente* consideradas, no se pueden conocer en el acto directo, sino que precisa un acto reflejo para cerciorarnos de su existencia. En una palabra, la intelección en acto es inobjetivable para sí misma, y sólo lo es para una intelección refleja que viene de fuera y que versa sobre ella. Pero aun en este caso no se la conoce como disociada de su objeto, sino como es en verdad, es decir, como una identificación vital del pensamiento con la cosa. Eso, al menos, es lo que arroja el texto siguiente, si se tiene cuidado de traducir el vocablo "inteligibilidad" por el de "intelección", o, si se quiere, por el de "inteligibilidad actual del objeto". "La inteligibilidad—nos dice Marcel en el mismo *Journal Métaphysique*—no puede concebirse sino en función de un movimiento inmanente por el cual el pensamiento se aprehende a sí mismo en un conjunto de ideas que sólo es su objeto en la medida en la que él puede convertirse a sí mismo en su propio objeto. Un conjunto de ideas no es inteligible sino en la medida en la que el espíritu se reconoce en él. Pero aquí se nos plantea ya la cuestión que yo proponía hace un instante. En cuanto que yo pienso así la inteligibilidad, en cuanto que reflexiono sobre ella, ¿no la afirmo acaso como exterior al acto por medio del cual reflexiono sobre ella, al mismo tiempo que estoy negando que ella sea objeto, propiedad o relación objetiva? ¿No reconstituyo, por el acto mismo con el cual pretendo suprimirla, aquella relación de exterioridad entre el pensamiento y el inteligible? Nos encontraríamos, en suma, frente al dilema siguiente: o bien toda reflexión sobre la inteligibilidad es imposible, o bien, si alguna reflexión sobre la inteligibilidad es legítima, quiere decir que, al menos, existe un sentido en el cual el pensamiento de algún modo puede disociar lo inteligible de sí y oponérselo. Yo creo que hay que responder sencillamente lo siguiente: sin duda puede la inteligibilidad constituir un objeto de reflexión para el pensamiento, pero solamente *en el mismo sentido en el cual el pensamiento puede serlo para sí*, y con tal de que, desde ese punto de vista, no se establezca ninguna diferencia entre el mismo pensamiento y el inteligible. Negar esa posibilidad sería, además, notémoslo bien, o negar que el pensamiento pueda ser objeto para sí, o cavar de nuevo, en sentido inverso, entre el pensamiento y la inteligibilidad, la dualidad, el hiatus que se quería suprimir" [10]. Es que, en suma,

[10] *J. M.*, 109-110. Este texto constituye una respuesta directa a la objeción del Dr. Derisi.

la inteligibilidad o la intelección no es otra cosa que el mismo pensamiento pensante, o, si se quiere, el acto de pensar o de entender.

III

Y no podía llegar a otra doctrina Gabriel Marcel, puesto que su reflexión filosófica se propuso siempre seguir un camino intermedio entre dos escollos que él pretendía evitar a toda costa: el empirismo y el racionalismo. En el fondo, su filosofía es, por un lado, una mera reacción contra el "pasivismo absoluto" al que el empirismo somete al sujeto con relación a la realidad externa—es lo que él llama luchar contra el "empirismo"—; y, por otro, un estudio de la total independencia del espíritu—del "yo pienso"—desde la cual el racionalismo pretende deducirlo todo analíticamente, es decir, una réplica contra el "activismo exclusivista" del pensamiento, agravado por el "pensamiento creador" de Kant. Por consiguiente, ni autonomía del pensamiento: "Efectivamente, desde el momento en el cual se ha comprendido el papel fundamental de la exterioridad como momento de la vida espiritual, la idea de un sistema que se constituiría por la mera aplicación de un principio interno, sólo por el resorte de una dialéctica, aparece como algo en sí contradictorio" [11]; ni tampoco una realidad totalmente disociable del espíritu: "La cuestión que surge aquí obviamente consiste en saber en qué medida esa totalidad espiritual puede ser considerada como disociable de la experiencia con relación a la cual se define. Me parece que el escollo posible es siempre el haber de caer en ese realismo de lo inteligible que acaba realmente en la supresión del mismo inteligible" [12]. Luego la solución es adoptar el único camino intermedio, que es precisamente el seguido por Aristóteles y Santo Tomás: el conocimiento es fusión "vital" de la realidad y del espíritu, la apercepción de la unidad intencional del *en soi* y del *pour soi*. De ahí su declaración categórica: "La inteligibilidad, tal cual yo la concibo, es una relación dinámica, una relación de tensión por medio de la cual el espíritu se constituye al organizar su mundo; fuera de esa relación es imposible que se dé la inteligibilidad" [13].

---

[11] *J. M.*, 103.

[12] *J. M.*, 104. En *R. I.*, 45, reconoce que los pensamientos universales (pensamientos *pensados*) no se pueden dar sin el pensameinto pensante.

[13] Ibidem. A la luz de estas verdades se comprende que su declaración del 1.° de mayo de 1920 (*J. M.*, 232)—posterior, ciertamente, a todas las que en este capítulo utilizamos—no puede estar en contradicción abierta con esta interpretación.

Y esa conclusión se confirma precisamente con la evidencia de los principios analíticos, que el empirismo asume como materia de objeción. Y es que no hay imposición, porque no hay *receptividad pura* de parte del espíritu. Este no admite como necesario *para él* lo que es necesario *en sí*, si él mismo no lo descubre y se lo asimila vitalmente. Por lo demás, la objeción misma no se le pasó por alto al propio Marcel. "Me parece —nos dice— que la objeción posible procede aquí de lo que yo llamaría la filosofía de la analítica. ¿No es acaso en sí, objetivamente, inteligible que un todo implique sus componentes? ¿No es ése, al menos, un tipo de inteligibilidad que no exige la relación dinámica de la que he hablado? Mas yo pienso que precisamente en la relación analítica más sencilla es donde se puede apreciar más fácilmente la exactitud de lo que he dicho. Sin duda, A es A es una posición objetiva, pero en ella no hay nada que se le imponga de fuera al espíritu. El pensamiento lógico se constituye por la posición de A es A, por el descubrimiento de esa identidad interna que le aparece como objetiva y que lo es en efecto, con tal de que por objetividad no se entienda esa exterioridad de una cosa que estaría yuxtapuesta al pensamiento. Recuérdese, además, que esa yuxtaposición está, de una manera general, vacía de sentido (es una falsa noción que procede de la intervención oculta de la noción del sujeto pensante como agente físico, como cuerpo). El pensamiento, pues, se define a sí mismo, en la misma medida en la que las relaciones lógicas se definen para sí; la dualidad que parece existir entre esas relaciones y él mismo no es más que la dualidad que existe entre el hecho de ser en sí y el de ser para sí—dualidad que se resuelve, además, en unidad; el mero *fürsichseyn* no sería más que una forma contradictoria y vana; el *yo pienso* no vale sino en cuanto apercepción de esa unidad del en sí y del para sí" [14].

La concepción kantiana, por su parte, le proporciona la ocasión de aclarar meridianamente su pensamiento. "El esquema kantiano de un entendimiento informando, ordenando desde fuera una materia de la que le habrían proveído no es, en ese sentido, más que una expresión transitoria y torpe de esta idea fundamental de que no hay conocimiento, inteligibilidad, sino cuando la exterioridad, después de haberse afirmado, se niega y se reduce a sí misma. Y por ahí se puede ver con claridad la unión individual y antinómica de lo empírico y de lo inteligible" [15]. El

---

Cabe, además, una explicación: 1.º No dice que *empieza* a evolucionar, sino que la evolución, ya en marcha, *se ha acentuado*: 2.º Esa evolución puede referirse a la línea de la ontología, y no a la de la psicología.

[14] *J. M.*, 104.

detallito es interesantísimo; existe una doble ecuación que lo aclara todo: "inteligibilidad = conocimiento" y "conocimiento = afirmación de la realidad externa como inmanente al orden intencional en el que desaparecen las antinomias de lo empírico y de lo inteligible". Ese orden es el orden del espíritu, entendiendo por tal la pura *actividad* intelectiva, prescindiendo totalmente del alma que la sustenta: "el espíritu es el término suprimiéndose como término. Por tanto, no hay que representarse una facultad realizada, ya hecha, a la cual se proporcionarían ideas desde fuera; porque, si se arranca de una representación tan grosera, es claro que es la misma inteligibilidad la que se hace ininteligible; hay que representarse, fuera de todo esquema espacial, un orden que se crea a sí mismo, pero que no puede crearse sino negando la exterioridad, de tal suerte que esa exterioridad debe ser dada (en el sentido más exacto de la palabra, es decir, en el sentido más vacío) al menos como apariencia, para que ese orden pueda realizarse. En ese sentido el espíritu no se realiza sino como experiencia, porque ese orden que se instituye más allá de la exterioridad y gracias a ella es la misma experiencia" [16]. Diríase que está uno oyendo a los escolásticos que nos repiten que la existencia natural de la cosa se queda fuera del acto cognoscente.

Sin embargo, Marcel prevé que su teoría del espíritu puede dar pie a una mala inteligencia que él teme sobremanera, porque significaría su confusión con el kantismo. El paso resbaladizo lo constituye la necesidad que afecta la exterioridad que se trata de asimilar. "¿Acaso no doy la impresión de sostener que la necesidad es, en cierto modo, una creación formal del espíritu?" [17]. De ahí su respuesta vivaz: tan no es obra del espíritu, que éste no se puede crear si no conoce la necesidad ya constituída en sí: "Yo pretendo, por el contrario, que el espíritu no llega a ser para sí (es decir, no llega a ser espíritu) sino en la medida en la

---

[15] *J. M.*, 102.

[16] Ibídem. Cfr. *etiam*, 120-121. JEANNE DELHOMME ha visto perfectamente esa coincidencia: "Enfin, il n'est pas jusqu' aux théories de la connaissance si différentes à première vue (...) qui ne finissent par se concilier. Qu'est-ce donc pour saint Thomas l'objet? C'est la chose en tant qu'ordonnée à la pensée, la chose en tant qu'elle offre une prise à l'intelligence; il indique donc un rapport à l'esprit, plus exactement il est son terme, ce qui dans la chose est atteint par lui et que signifie le concept (...); en d'autres termes, l'objet c'est ce qui *tient* à la pensée et ne saurait être détaché d'elle; c'est en même temps ce qui *tient* à la chose et la rend transparente.

"Par suite, il ne saurait être question d'opposer la théorie de M. G. Marcel à la théorie thomiste de l'objectivité; ce que M. G. Marcel combat c'est une matérialisation par laquelle l'objet devient spatialement repérable et qui brise cette union du connaissant et du connu dans laquelle la chose est vue" [*La philosophie de M. Gabriel Marcel*, en *Revue Thomiste*, 44 (1938), p. 143].

[17] *J. M.*, 102.

que la realidad le aparece como regida por una necesidad que radicaría en ella misma" [18].

Una instancia más le obligará a matizar el carácter de "lazo de unión" que distingue a su posición. Porque se le querrá acorralar en el subjetivismo kantiano so pretexto de proporcionarle la fuga del realismo [19], pero él opondrá una solución intermedia: la necesidad se da "en sí" en las cosas exteriores, pero no es inteligible, es decir, no existe "para el espíritu" si no es mediante la acción constitutiva de éste, que es la intelección. En este sentido "la necesidad, la inteligibilidad de la naturaleza se suspende, pues, de la realidad del espíritu, pero no en el sentido —simplista, a pesar de todo—del kantismo, sino en éste más profundo de que el espíritu no puede realizarse sino a medida que esa necesidad se constituye para él—no exactamente por él (porque ella no es para él sino a condición de ser pensada como no siendo obra de él)" [20]. La conclusión es importante, porque deja a salvo los fueros de un sano realismo al mismo tiempo que explica el valor que la necesidad externa

---

[18] Ibidem.

[19] Cfr. ibidem: "Mais, dira-t-on, de deux choses l'une: ou bien c'est par une ilusion que cette réalité lui paraît posséder en soi ce caractère de nécessité—et nous revenons au subjectivisme; ou bien elle le possède effectivement—et nous sommes de nouveau aux prises avec toutes les difficultés du réalisme. Je crois que la réponse consiste à montrer que les deux alternatives sont également dépourvues de sens. D'une part on n'échappe pas au réalisme en réalisant la nécessité dans un entendement législateur (qui d'ailleurs reste défini à la façon d'une chose extérieure à d'autres choses), de l'autre nous savons déjà qu'en réalisant la nécessité dans les choses, nous ne rendons pas compte du fait qu'elle vaut pour l'esprit qui reste conçu dans un sens réceptif et physique. L'esprit, ai-je dit, ne se fait esprit qu'à condition de reconaître un monde de la nécessité: ce monde, il ne s'apparaît pas à lui-même comme le créant et il ne le crée pas en réalité: il le *découvre*, et au fur et à mesure qu'il le découvre, il le pense nécessairement comme indépendant de l'acte par lequel il le pense. L'esprit en un sens est cette découverte même, il ne peut se penser indépendamment de cette découverte que par une fiction dont la spéculation décèle l'illégitimité".

En resumidas cuentas, ni subjetivismo kantiano ni realismo, porque ninguno de los dos da cuenta simultáneamente de los dos factores que hay que explicar: la realidad externa *con su necesidad inherente* y la realidad del espíritu. Sólo en el pleno "intencional"—en el que cooperan indivisiblemente el objeto y el sujeto—se resuelven todas las dificultades.

Tan importante como esa conclusión es la de que la necesidad está inherente también en las cosas reales. ¿No equivale todo eso a reconocer la existencia de esencias en el mundo? Y si todo ser tiene su esencia por la que es inteligible "en potencia", ¿no habrá que decir necesariamente que "omne ens est intelligibile"? Llegamos, pues, a una afirmación clara del principio de razón suficiente.

[20] Ibidem. La coincidencia con Santo Tomás es llamativa. Según éste, en efecto, es el entendimiento agente el que hace inteligibles para nosotros las cosas sensibles, que, por otra parte, constituyen nuestro objeto *proporcionado*. *Cfr. S. C. Gentes*, lib. II, cap. 96: "Sed ea quae sunt secundum se ipsa intelligibilia sunt superiora, in ordine intelligibilium, his quae non sunt intelligibilia nisi quia nos facimus ea intelligibilia: eiusmodi autem oportet esse omnia intelligibilia a sensibus accepta".

adquiere para el espíritu. Por ahí se podrá entender en qué sentido se debe tomar la palabra "realismo" que tanto fustiga Gabriel Marcel.

IV

No cabe duda de que su repudio se dirige al realismo que describe Royce y que él mismo define así con las palabras del filósofo norteamericano: "El realismo es la doctrina filosófica que coloca el acento más particularmente sobre la primera acepción[21], ser es "ser dado, y eso inmediatamente, absolutamente, en cuanto que nada, en el conjunto de operaciones mediante las cuales conocemos el objeto, hay que creer, afecte o mediatice, de cualquier modo que sea, al objeto real conocido" [22]. En ese sistema la independencia del sujeto con relación al conocimiento es el punto central, y, además, no es relativa, sino absoluta: "Si os esforzáis por mitigarla sois infieles al principio fundamental de la doctrina. Esta independencia es tal que, si por casualidad admitiereis que existe algún vínculo causal entre el objeto y la idea, deberéis añadir inmediatamente que ese mismo vínculo es también distinto de la idea y del objeto considerados en sí mismos" [23]. Es decir, que en esa teoría el objeto—precisamente "en cuanto objeto"—no recibe ningún influjo del pensamiento, está plenamente constituído antes de la acción cognoscitiva de aquél. Queda, pues, excluída, por parte del entendimiento, aun la posibilidad de todo trabajo de abstracción o de relación, lo cual supone que el objeto mismo es irrelacionable con otros objetos, y que, por tanto, si se admite la pluralidad de seres en el mundo, esos seres "no pueden tener un carácter común: únicamente la identidad del nombre camufla la irreductible diversidad de los caracteres reales" [24]. Ahora bien, un mundo pluralista no es pensable si no es a base de relaciones. Se comprende, pues, la conclusión de Marcel y de Royce: "El mundo del pluralismo radical es, pues, un mundo del cual ha sido excluída toda clase de unidad, un mundo en el cual nada se puede relacionar con nada y en el cual, por tanto, nada puede ser pensado" [25].

---

[21] Se refiere a esta frase de la página anterior de la misma obra—*M. R.*—: "ser real es el presente (*Vorhandenseyn*), es ser dado, estar a mano (*at hand*), en contraposición a lo que falta, a lo que no puede hallarse, a lo que no se puede aprehender".

[22] *M. R.*, 18. Cfr. *M. S.*, 68-69. Estas iniciales designan la traducción castellana del *M. E.*, aparecida en la Editorial Suramericana, de Buenos Aires, en 1951.

[23] *M. R.*, 21.

[24] *M. R.*, 22.

[25] Ibidem.

Ese es, pues, el "realismo" que Marcel fustiga. Si bien se examina, sus características corresponden a las del empirismo, y esa identificación se confirma con estos conceptos que él mismo vertía en 1912: "El materialismo, por ejemplo, implica, por una parte, la afirmación de que el ser en sí mismo es accesible al pensamiento, pero sin apoyar esa afirmación en ninguna dialéctica; por otra parte, supone un acto igualmente inmediato por medio del cual el ser es aprehendido como idéntico a un dato (la materia) arbitrariamente aislado y puesto en sí. Más generalmente, *todo realismo, es decir, toda doctrina que pretenda identificar un dato cualquiera con el ser* (bien sea ese dato un elemento material, bien sea el movimiento, o la vida, o la sociedad) deja, inmediatamente y por el mismo hecho, de ser un pensamiento" [26].

En cierto modo también incluye, aunque tímidamente, entre los secuaces del "realismo" a los defensores del mismo saber absoluto: "Además podríamos preguntarnos—concluye en el mismo párrafo citado hace un instante—, como lo veremos, si esa argumentación no vale también, aunque en grado más débil, contra un idealismo absoluto que se reduce al realismo del saber" [27] .Sin duda piensa en lo que nos afirmará una página más adelante: "Es manifiesto que, cuando se habla de sistema perfecto, queda siempre por averiguar si ese sistema puede ser realizado completamente y al detalle por un pensamiento empírico; lo que se quiere decir es que el pensamiento empírico está obligado a poner la idea de ese sistema, que él sitúa cada uno de los conocimientos particulares en el interior de ese sistema idealmente constituído, y que la verdad reside para él en la posibilidad de referir un conocimiento al conjunto, de integrarlo en él" [28]. Se trata, pues, de subrayar la dependencia absoluta del pensamiento con relación al objeto—que, en este caso, desde luego, es meramente ideal. Por eso, unas líneas más abajo, opone al "saber absoluto" la libertad del pensamiento como fuente inexhausta de ciencia: "Bien se ve que el saber absoluto, considerado dinámicamente y no ya como mundo de las ideas, es libertad pura y, por tanto, es el alma de la ciencia. Los críticos contemporáneos, al hacer más flexible el racionalismo rígido del pasado, nos permiten comprender maravillosamente esa función viva y asimiladora del saber" [29].

---

[26] G. MARCEL. *Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1912, p. 643, nota. El subrayado es nuestro. Cfr. *J. M.*, 94.
[27] Ibidem.
[28] *O. c.*, p. 648.
[29] Ibidem.

Todo ello se condensa en una razón general que le mueve a rechazar todo realismo—material o ideal—: la pasividad absoluta a que reduce al espíritu. "Bien entendido—escribía ya en sus manuscritos inéditos—que concebir el espíritu como receptivo con relación a las ideas es pura y simplemente negarlo como espíritu, es formarse de él una imagen especial cuyo carácter ficticio es fácil descubrir" [30]. Lo cual es de todo punto inadmisible, pues sería cerrar la puerta a toda posibilidad de error o de verdad, ya que "si la acción de las ideas sobre el espíritu fuera en cierto modo física, debería ser infalible o, en todo caso, estar libre de todo carácter de idealidad" [31]. Y aun podría añadirse que con ello se volvería enteramente inexplicable el fenómeno de la certeza libre, que Marcel admite [32]. Por consiguiente, si hubiera que escoger entre hacer derivar la necesidad del conocimiento, exclusivamente, o del objeto o del espíritu, habría que decidirse sin dudar por este segundo. Pero no hace falta semejante disección, pues basta con una sola realidad vital, la cual, considerada como actividad, explica suficientemente la necesidad constitutiva de la inteligibilidad: "Más profundamente, si una misma realidad se considera sucesivamente como actividad reflexiva versando sobre ideas y como conjunto de ideas que han sido reflejadas, es en cuanto actividad que nos podrá dar cuenta del carácter de necesidad ideal que afecta a las relaciones que unen a las ideas entre sí. Esta segunda proposición, por lo mismo que pone en evidencia la unidad fundamental del espíritu, tiene la ventaja de excluir toda interpretación subjetivista que implique la exterioridad recíproca de una forma y de una materia" [33]. A lo cual no obsta en manera alguna la apariencia de necesidad proveniente de las ideas en sí consideradas; ella se explica sencillamente por el hecho de que "el espíritu se reconoce en sus ideas, y que las relaciones que existen entre ellas no se le imponen como necesarias sino porque es él mismo el que, en ellas, se *da* a sí, recibiendo de ellas, en cierto modo de prestado, su disfraz. Allí radica, sin duda, el más profundo secreto de la inteligibilidad, la cual realiza en sí la unión, la fusión de la necesidad (acción exterior aparente de las ideas sobre el espíritu) y de la libertad (acción interna real y autónoma del espíritu sobre sí mismo). La coacción ideal no es posible, no es justificable; sino

---

[30] *Ms. XXI.* La numeración que adoptamos en la manera de citar los manuscritos inéditos es la propuesta por el P. TROISFONTAINES, S. J., en su bibliografía. Cfr. *De l'Existence à l'Etre,* vol. II.

[31] *J. M.,* 101.

[32] Cfr. *R. I.,* 34-35; *J. M.,* 101, 120.

[33] *J. M.,* 101.

cuando incluye la voluntad por la cual el espíritu se hace espíritu, es decir, la voluntad de ser espíritu" [34].

Así va tomando cuerpo desde sus primeros escritos la clásica distinción entre pensamiento pensante y pensamiento pensado, que bien podríamos traducir por la correspondiente entre actividad intelectiva y simples enunciados o, si se prefiere, especies rememorativas, catalogables en la categoría de residuos psicológicos de que nos habla el *Journal Métaphysique:* "El problema de la inteligibilidad no puede ser, yo diría que no solamente resuelto, pero ni siquiera planteado, sino a condición de renunciar a concebir el pensamiento como un término que sería o un dato o una condición formal, exterior, en cierto modo, a lo que le es dado. Desde el momento en que fijamos así el pensamiento, en que se le niega como actividad, nos condenamos a ver en la inteligibilidad, bien sea un misterio, bien sea un mero residuo psicológico" [35]. Y esa conclusión se le impone precisamente porque rechaza enérgicamente un postulado de corte cartesiano: "postulado que yo rechazo y que es como sigue: hay, por una parte, ideas, y, por otra, un pensamiento exterior que desde fuera enuncia afirmaciones que versan sobre esas ideas; ahora bien, lo repito, si se admite esa exterioridad, si, en lugar de ver en la exterioridad algo que el pensamiento suprime tan pronto como se realiza a sí mismo, se hace de ella una relación última subsistente entre el pensamiento y su objeto, se va a desembocar necesariamente en la negación misma de ese pensamiento cuyo ejercicio se trataba de comprender. El pensamiento no es más que la exterioridad suprimiéndose a sí misma, la exterioridad tratándose a sí misma como momento provisional, mostrándose, por consiguiente, como fase de un conjunto que la implica, pero que la sobrepasa" [36]. En otras palabras, el pensamiento pensante es la acción vital que da inteligibilidad "actual"—la única que le interesa a Marcel—al objeto en sí, el cual, de suyo, no goza más que de una inteligibilidad potencial y remota.

Y en ese sentido su reacción contra el "realismo"—que, como lo vimos más arriba, hacía impensable un mundo pluralista—no resulta heterodoxa. "Lo que se suele llamar la racionalidad del mundo no es, en suma, más que la proyección ficticia de la vida misma de la ciencia, vida que consiste simultáneamente en hallar y en constituir. En ese sentido el mundo es el reflejo de la ciencia, en lugar, y muy lejos, de

---

[34] Ibidem.
[35] *J. M.*, 105.
[36] Ibidem.

que la ciencia sea el reflejo del mundo, quedando, además, bien entendido, lo repito, que la ciencia implica la idea, no de una creación perpetua por parte de un entendimiento preexistente, sino de un pensamiento que se descubre al descubrir el mundo y que tiene su vida en ese mismo descubrimiento. La idea de un mundo racionalmente ya hecho que se trata de encontrar no es, en definitiva, otra cosa sino un aspecto arbitrariamente disociado de ese movimiento complejo por medio del cual se realiza el espíritu al reconocer el mundo. Además, más vale la idea de un mundo que se termina por el espíritu, cobrando, en éste, conciencia de sí. Esa idea, tomada en sí misma, salvaguarda mejor esa unidad indisoluble fuera de la cual todo deja de ser inteligible" [37].

Nótese, sin embargo, que, al atribuir la inteligibilidad al espíritu y no al objeto, no pretende presentarnos una realidad caótica y desordenada. Otros textos se encargarán de disuadirnos de ello, y la página que precede no exige esa interpretación: en ella no se quiere subrayar más que el hecho de que "para mí" no habrá inteligibilidad si no es en la acción vital y unificadora del "en sí" y del "para mí". Al fin y al cabo, cuestión de lenguaje, convención terminológica.

En resumidas cuentas, el pensamiento pensante hace al mundo "racional", es decir, "cognoscible para mí", como la iluminación de una alcoba hace "visible para mí" el orden de los muebles que ya preexistía. La única diferencia consiste en que el pensamiento no puede iluminar su objeto si no lo interioriza. De ahí que "interiorización", "inteligibilidad" o "intelección" son una misma realidad. "Aquí aparece claramente ese momento de interioridad cuya presencia, a decir verdad mucho más implícita, nos la puede mostrar la dialéctica aun en las experiencias más inmediatas. Y, por ese lado, la inteligibilidad se revela vinculada con la unión, con la fusión interna de la necesidad concebida como acción externa de las ideas sobre el espíritu y la libertad en cuanto que ésta no es más que el acto autónomo del espíritu; además, en eso no hay la más mínima correlación de dos opuestos; así como el verdadero infinito es para Hegel no solamente lo contrario de lo finito, sino realmente la verdad de éste, así también aquí la libertad se manifiesta como la esencia, como el contenido auténtico y elucidado de lo que en apariencia es mera necesidad" [38].

Por lo demás, sabiendo tomar bien el tercio de la comparación, es tan legítimo ese modo de pensar que diríase hecha para él esta menor

---

[37] *J. M.*, 107-108.
[38] *Ms. XXI.*

del P. André Marc: "Ahora bien, esa argumentación que, por la unión estrecha del acto y del conocimiento, logra lo que se ha dado en llamar pertinazmente "la síntesis del acto y de la idea", se halla directamente en la línea de los principios fundamentales del sistema. ¿Acaso la llave de todo conocimiento no radica en que éste es el acto común del cognoscente y de lo conocido, en que, por tanto, el conocido, en cuanto tal, se deja conocer en el acto del cognoscente? Lo cual no tiene nada de sorprendente, puesto que "la evidencia de los principios indemostrables... no se impone al espíritu si no se supone la actividad de éste". Ni podría suceder de otro modo. "Los primeros principios no imponen al entendimiento su inmediata evidencia sino porque la propia actividad de éste ha puesto en acto último de inteligibilidad la inmediata necesidad objetiva de aquéllos." No tener en cuenta eso equivaldría a olvidar la misma ley del conocer" [39]. Las citas alegadas en este texto son, nótese bien, nada menos que de M. Maritain en su obra *Réflexions sur l'Intelligence*. No se puede negar, pues, que Marcel coincide plenamente con la Escuela Tomista en este punto.

Así cobra mayor realce la conclusión tan segura a la que llega el *Journal Métaphysique* sobre la imposibilidad de explicar la intelección fuera de la actividad espiritual. En ese sentido, toda solución fundada exclusivamente en la evidencia objetiva o en los primeros principios cae infaliblemente en el vicio del "realismo" y se anula por el mismo hecho: "En primer lugar, nos vemos conducidos a pensar que es una empresa vana el pretender definir la inteligibilidad en función de ciertas condiciones formales (que se manifestarían en el análisis); esas condiciones, en efecto, no podrían dar razón de la misma inteligibilidad; tan sólo podría parecer que nos la dan, en virtud de una ilusión que siempre podrá ser desenmascarada, y en ese sentido me veo obligado a negar a la idea de evidencia (es decir, de inteligibilidad *per se*) todo contenido *filosófico*. Y no sólo la misma inteligibilidad no puede ser realizada, sino que tampoco se puede soñar en realizar un principio de la inteligibilidad. Si, pues, hay lugar de pensar formas de orden (condiciones de inteligibilidad), no es menos cierto que esas formas, desde el punto de vista especulativo, deben considerarse como posteriores a la inteligibilidad, de la cual, en un principio, parecía que debían y que podían dar razón. Y no sólo en el sentido de que esas formas no pueden definirse sino *después* y *según* una experiencia en la que ya habrían sido aplicadas y realizadas, sino en este sentido infinitamente más pro-

[39] André Marc, S. J., *L'idée d'être*, en *Archives de Philosophie*, 10 (1933), p. 109.

fundo, más *intrínseco*, que el momento, propiamente hablando, formal de la inteligibilidad, es posterior y relativo a un momento real, dinámico, constitutivo, del cual él mismo no es más que la esquematización, la traducción a un lenguaje dualista. Así, pues, no es la inteligibilidad la que es función de las formas, sino las formas las que lo son de la inteligibilidad, y, lo repito, es preciso que sea así: porque dar cuenta de la inteligibilidad es, o no pensar nada, o preformar la inteligibilidad misma en el principio formal que está destinado a dar razón de ella" [40].

Luego la intelección es una acción indivisible, pero con dos faces, cuya unidad resplandece en Hegel y Platón. La primera, dirá él, acentuada especialmente por la Escolástica—¡no sabía que éramos "compañeros de ruta"..., pero eso confiere mayor valor al hecho de haber coincidido con nosotros!—, es la objetiva, por la que la inteligencia se desarrolla al contacto con el inteligible; la segunda—acentuada por los modernos—es la subjetiva, a saber, la reacción de la inteligencia, por la que se acaba de constituir el inteligible. Por eso pudo escribir en sus

---

[40] *J. M.*, 110. Cfr. *etiam. J. M.*, 106, donde establece que, si bien el pensamiento no puede ser norma porque es un acto vital, puede, sin embargo, tener una norma suprema—la cual puede ser un primer principio—en un sentido restringido. Efectivamente, aunque el pensamiento se rige por un principio—por el principio de contradicción, por ejemplo—, éste, a su vez, recibe fuerza de inteligibilidad precisamente del acto vital de conocimiento. En suma, la norma del pensamiento no es más que un primer estadio de la inteligibilidad, necesario para que el pensamiento pueda afirmar lo demás. Ningún principio, por condición primitiva que sea, es ni puede ser *fuente* de inteligibilidad: "il suffit de se rappeler ce qui a été dit de l'impossibilité de réaliser la pensée même comme norme, de l'impossibilité de traiter la pensée autrement que comme acte et comme vie pour voir que c'est par un abus que la pensé se traiterait elle-même comme norme. Ceci n'équivaut pas d'ailleurs à nier qu'il y ait une norme suprême de la pensée, mais seulement à nier que la pensée puisse s'identifier à cette norme, et, ce qui est plus grave, à montrer que la question de la valeur même de cette norme ne peut se poser, ou, à tout le moins ne se pose pas dans les termes simples que j'indiquais précédemment (Plus précisément: supposons que cette norme soit le principe d'identité: on ne peut identifier la pensée à ce principe, puisque l'intelligibilité qui fait de ce principe ce qu'il est, qui le fait valoir, ne lui appartient pas objectivement, mais est liée à l'acte par lequel l'esprit se reconnaît en lui, etc.

Poser (hypothétiquement encore) une norme suprême, c'est donc se borner à concevoir un premier stade, en quelque sorte immédiat, d'intelligibilité, en lequel la pensée doit se reconnaître avant de pouvoir rien affirmer (ceci étant vrai naturellement quant à l'ordre de la réflexion, non quant au temps); et la valeur de cette norme loin de se définir en fonctoin d'une autre norme (ce qui serait infini et contradictoire) ou par soi (ce qui serait vide de sens) reste subordonné au mouvement libre par lequel l'esprit se réalise.

Ceci revient à dire que, si loin qu'on aille dans l'analyse objective des principes, des conditions formelles de la pensée, on ne parviendra jamais à une condition *primitive* si par primitif on entend une source d'intelligibilité: l'intelligibilité elle-même restre transcendante à tout principe, à toute forme de ce genre; elle ne peut se définir en dehors d'un appel à la vie même de la pensée (et c'est ce que Platon a vu mieux que personne).

(...) On voit donc que la discrimination reste toujours subordonnée à des normes qui elles-mêmes ne sauraient être posées que comme relatives à la réalisation de l'intelligible, à la constitution de cet ordre que l'esprit veut en se voulant lui-même".

manuscritos inéditos: "Es manifiesto que, de un modo general, la filosofía antigua colocó el acento más bien sobre una de esas faces, sobre la faz objetiva, y la filosofía moderna lo hace sobre la otra. Pero en Platón o, sobre todo, en Hegel la unidad de ambas aparece con toda claridad" [41].

La doctrina, como se ve, no puede ser más segura; pero, por otra parte, no es menos útil. Porque la distinción genial entre pensamiento pensante y pensamiento pensado está llamada a revitalizar la filosofía, a desterrar el servilismo al pensamiento ajeno—que había dado origen a la bochornosa identificación "filosofía = historia de la misma"—, haciéndonos pensar y repensar la realidad, y, por lo mismo, despojarnos de los gérmenes de fanatismo e impulsar vigorosamente la ciencia. Francamente, nada mejor que esta consigna que hallamos en *Les hommes contre l'humain* para cerrar este punto: "Pensaremos en que la esclavitud de las palabras se halla en la raíz misma del fanatismo, y que, si éste destruye la libertad, es porque procede de una servidumbre. Pensaremos que las ideas no tienen vida sino mientras el espíritu se la conserva por el hecho de juzgarlas continuamente, es decir, de mantenerse por encima de ellas, y que asimismo dejan de ser buenas cuando dejan de ser ideas, cuando dejan de ser simultáneamente el asiento sólido y la expresión en acto de la libertad interior" [42].

V

Podría subsistir, quizá, un pequeño escrúpulo contra la identificabilidad de la teoría del conocimiento de M. Marcel con la de Santo Tomás y de Aristóteles. Ese pensamiento pensante, esa "negación de la exterioridad", ¿no serán términos ambiguos bajo los cuales se encubre una concepción netamente idealista? Sin embargo, un rotundo mentís nos sale al paso y nos tranquiliza plenamente en *Du Refus à l'Invocation:* "Que quede bien entendido, sin embargo—para cortar en seco una mala inteligencia posible que sería sumamente grave—, que esta filosofía del pensamiento pensante no tiene nada común con un idealismo subjetivo; más bien, en cierto sentido, es la inversa de aquél; para mí, lo mismo que para M. Maurice Blondel, el pensamiento pensante no se constituye sino por medio de una especie de abastecimiento incesante, garan-

[41] *Ms. XXI.*
[42] *H. C. M.*, 86.

tizado por su comunicación perpetua con el mismo Ser; comunicación que le es dado, no ciertamente interrumpir, pero sí abolir en idea; sólo que en la misma medida en la cual él se deja engañar por esa ficción corre el riesgo no solamente de desvitalizarse, pero aun de resbalar hasta la peor de las autolatrías" [43].

Y, a la verdad, no faltan textos en el *Journal Métaphysique* en los que, a las explicaciones sobre la inteligibilidad, se entreveran afirmaciones claras de la realidad externa que se conoce. Por de pronto, es elocuente el que identifica la exterioridad con el espacio y el tiempo, de los que hace depender la intelección, como de un momento constitutivo suyo: "El tiempo, además, no es más que un modo de exterioridad, pero quizá marca un progreso respecto al espacio en ese proceso de supresión de sí por el que la exterioridad se realiza y se completa". *25 de abril* [44]. (...) "Quisiera aclarar esa teoría general. ¿Sería una traducción adecuada decir que el inteligible se realiza en el espacio y en el tiempo? Puede ser que sí, pero a condición de especificar que el inteligible no es exterior a esa realización, que ésta no es tan sólo la culminación contingente de aquél, sino un verdadero momento constitutivo del mismo, del cual no se puede hacer abstracción sin que el inteligible se destruya a sí mismo" [45]. Pero nótese, además, que, según él, la intelección es imposible sin esas formas exteriores, como se puede comprobar por la declaración siguiente, en la que, por cierto, hay que hacerse violencia para no reconocer la tesis tomista de que, siendo las cosas sensibles el objeto proporcionado del entendimiento, ningún conocimiento derivado se explica sin esa base: "la inteligibilidad pura no puede constituirse fuera del espacio y del tiempo. (El ejemplo que me viene al espíritu, pero cuya validez habría que verificar, es el siguiente: una geometría, como conjunto intemporal y no espacial, no es posible sino por la mediación del "devenir", temporal y a la vez espacial, de una conciencia ligada a un substrato físico. Habrá que volver sobre ello.) El pensamiento no se puede definir como trascendente al espacio y al tiempo sino a condición de que la unión entre él y el espacio (o el tiempo) sea un momento verdaderamente constitutivo, funcional, de su vida; y la inteligibilidad que corresponde al pensamiento puro (es decir, trascendente al espacio y al tiempo) no se puede definir al margen de toda referencia

[43] *R. I.*, 22.
[44] Del año 1914.
[45] *J. M.*, 108-109.

a esa experiencia mediadora, porque es esa experiencia la que la hace posible" [46].

Se merece igualmente un análisis detallado otra página de la misma obra, en la que Marcel arroja más luz sobre la misma conclusión. Partiendo del hecho de que el pensamiento se halla conectado con el exterior, excluye sucesivamente toda explicación "física" y toda versión "idealista", para presentarnos como único recurso inteligible una solución "sanamente" realista, pero situada en el orden de la "intencionalidad". En el fondo acude al "misterio" del conocimiento que patrocina la Escuela Tomista.

Ante todo, no ve posibilidad de apelar a una unión substancial de existencias "naturales": "Hemos visto, por una parte, que el pensamiento puro no se puede definir concretamente sino por su conexión con un mundo de exterioridad; por otra parte, que esa conexión no debe realizarse en unidad metafísica o substancial" [47].

Tampoco se puede decir que en el seno del inteligible la exterioridad y el pensamiento se distingan como un enjambre de datos rodeando a una substancia: "En cuanto inteligible, en cuanto centro intelectual, yo no puedo definirme a mí mismo sino en función de ese mundo externo y desplegado en el espacio y en el tiempo, al que, en un principio, me vería tentado a oponerme. Esa contingencia aparente del mundo (de los datos espaciales y temporales de mi experiencia) con relación a una seudo-verdad substancial, intemporal de mí mismo, se revela completamente ilusoria. Yo no me puedo comprender a mí mismo sino cuando logro descubrir que yo soy yo únicamente por la interiorización (la asimilación) de esos datos aparentemente contingentes: cuando logro descubrir que sólo por una ficción me puedo pensar como idéntico en el seno de un contenido empírico radicalmente diferente" [48].

---

[46] *J. M.*, 109.
[47] *J. M.*, 116.
[48] Ibidem. Quizá se pueda referir esa autoconciencia del ser inteligente "en cuanto tal"—"en tant que centre intellectuel"—a lo que el P. Garrigou-Lagrange explica en función de la doctrina tomista: "Avec la connaissance intellectuelle, parce qu'elle est purement spirituelle, le passage du moi au non-moi n'est plus seulement spontané, mais réfléchi, et moi et non-moi sont connus précisément comme tels. C'est en réalité le tout premier "morcelage" de l'être en objet et sujet, en être absolu (entitatif) et être intentionnel. Dans sa première appréhension l'intelligence connaît l'être, le quelque chose qui est, avant de se connaître elle-même (comment se connaîtrait-elle à vide, alors qu'elle n'est encore l'intelligence de rien?) Dès lors, dans cette première appréhensión l'inteligence connaît l'être sans le connaître précisément comme non-moi. En suite, sa spiritualité absolue lui permet de réfléchir complètement sur elle-même, et de connaître ainsi non seulement le *fait* de son acte, mais la *nature* de son acte et par là sa *propre nature spirituelle* de faculté essentiellement relative et conforme à l'être intelligible. Elle juge alors l'être comme distinct d'elle, comme non-moi (S. Thomas, *de Ve-*

La unión íntima es un hecho que está pidiendo una explicación adecuada. Pero en ese empeño nada adelantaríamos con decir, con el "realismo puro", que el pensamiento es un producto de la exterioridad, pues, si fuera causado, no podría satisfacer a la nota esencial de todo pensamiento de ser una asimilación interior, una identificación intencional: "Es que, efectivamente, al pensarse a sí mismo como producido, mi pensamiento deja de considerarse como un inteligible, se yuxtapone idealmente a las demás cosas del mundo, hace abstracción de aquello mismo que lo obligaba a hacer entrar el mundo externo en su propia definición, se niega a sí msimo" [49].

Sin embargo, no se trata de una unión o identificación monística en el Absoluto, aunque hay que confesar que es de tal naturaleza, que, mal entendida, ha podido dar ocasión para que los idealistas absolutos sacaran semejante conclusión. Marcel, en cambio, se proclama rotundamente en los antípodas de abuso tan inaceptable: "La dualidad, siendo, por otra parte, inaceptable—nos dice—, por razones que ya he expuesto, el pensamiento llega a fingirse una unidad no causal del mundo y de sí mismo, y en eso radica el sentido y la justificación más profundos del monismo concebido como doctrina de la identidad. Yo me aparezco como ligado al mundo por el hecho de que ambos derivamos de un acto idéntico por medio del cual el Absoluto se engendra a sí mismo; ya he desarrollado largamente en otra parte los motivos por los cuales yo no puedo aceptar esa teoría, que no logra hacer inteligible al Absoluto" [50].

---

ritate, q. 1, a. 9, et q. 2, a. 2). Ce morcelage de l'être en être absolu et être intentionnel n'est pas le moins du monde utilitaire, il s'impose sous peine de rendre l'intelligence inintelligible" (RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne, Paris, 1919, p. 138).

[49] Ibidem.

[50] *J. M.*, 116. Cfr. *etiam. J. M.*, 115: "Il est clair tout d'abord que cette unité ne peut être dite intelligible au sens que j'ai défini. Elle est, en effet, transcendante par rapport à la connexion qui définit l'intelligibilité; elle est donc, si l'on veut supra-intelligible, elle n'est pas intelligible. Seulement est-elle autre chose qu'une fiction pure, le produit d'un acte, par lequel l'esprit réaliserait cette connexion dynamique où nous avons vu l'amê, la vie même de la pensée? Elle a, en somme, pour but de cimenter du dehors une fois pour toutes deux éléments abstraits et juxtaposés; or ces éléments —nous le savons déjà—ne sont que des entités fictives. On objectera que c'est précisément ce que soutient le moniste; les éléments sont des abstractions de ce tout concret et vivant qui est la réalité même. Seulement ceci n'est soutenable que si ce tout est lui-même pensé comme intelligible, comme coextensif à l'intelligible; et c'est précisément ce que je vise. Ici put s'intercaler la dialectique des rapports de l'intelligible et du réel". Cfr. *etiam J. M.*, 93-94: "Je me sens éloigné de ce que j'apellerais le réalisme de l'universalité. On me dira que cette attitude revient à admettre la possibilité d'une juxtaposition de l'inférieur et du supérieur, alors que le supérieur doit, s'il est tel, envelopper l'inférieur et l'absorber en soi. Seulement le tout est de savoir en quel sens cette absorption peut et doit être comprise. En tant qu'il se manifeste comme

No le queda, pues, más que una respuesta posible: es un misterio: "Supuesta la conexión completamente ideal entre lo que llamaré para simplificar el centro y el contenido, conexión en virtud de la cual el centro no existe más que por el contenido (...), no es posible, y aun es radicalmente vano, pretender asegurar a esa conexión un fundamento ontológico; esa conexión absolutamente ideal no se verá reforzada lo más mínimo porque nosotros le hayamos proporcionado una especie de base substancial o extralógica" [51]. Y la razón más honda de la existencia de este misterio es que nos hallamos en el orden "ideal", es decir, en el dominio de lo "intencional", de lo inobservable y, por ende, inverificable. No hay "verdad" posible de él: "Sucede, en realidad, lo siguiente (lo cual constituye actualmente el nervio de mi pensamiento y que, a mi entender, nadie lo ha dicho todavía), que nos hallamos en un orden en el que ya no hay verdades (en el sentido de *Eingeutige Bestimmung)* posibles. La conexión, tal cual la he definido, aprehendida en su pureza, es algo que ya no puede en modo alguno ser determinado como verdad, puesto que no se lo puede concebir causalmente. Aun la idea de una causalidad meramente lógica se desvanecería al ser examinada, porque se destruiría en provecho del monismo. Y por ese lado aun la solución negativa de hace un instante se revela ilusoria y aun contradictoria; porque presentaría todavía ese carácter de querer ser una solución, una respuesta, una verdad, siendo así que precisamente su mérito consiste en poner en evidencia la imposibilidad de una verdad de ese tipo. En cuanto que me elevo al pensamiento especulativo, al

---

supérieur, le supérieur ne peut, sans doute, être simplement juxtaposé à l'inférieur; l'esprit connaissant en tant qu'esprit n'est pas juxtaposé à l'objet connu. Seulement je suis tenté de me demander si ce qui est supérieur n'est pas en même temps nécessairement à d'autres plans; l'esprit connaissant se réalise en même temps au même plan que l'objet connu (au même plan que l'inférieur) en tant qu'il est corps; et on peut affirmer que ce "supérieur" qu'est la connaissance ne se réaliserait pas sans ce soubassement commun qui rend l'interaction physique possible. En quel sens maintenant le supérieur supprime-t-il vraiment ces plans inférieurs? En que sens la connaissance supprime-t-elle cette interaction physique du sujet percevant (comme corps) et de l'objet? Il me semblerait également faux et de soutenir que la connaissance est purement et simplement juxtaposée à l' interaction physique (ce qui oblige à poser des problèmes absurdes), et dire qu'elle implique et qu'elle la renferme comme sa condition nécessaire et insuffisante. Ceci revient à dire qu'on se trompe en croyant que la prédominance de l'esprit ne peut être affirmée que sur la base d'un spiritualisme universel, d'un monisme du psychique. Il y a là une exigence réaliste et illégitime que je répudie. Les catégories mêmes sur lesquelles se fondent les prétentions du monisme spiritualiste sont de celles que la véritable notion de l'esprit (comme quantité supprimée) oblige à poser comme relatives. comme inessentielles; pour une métaphysique véritable, c'est-à-dire, pour une métaphysique qui se refuse à être une physique, la question de savoir si la matière est en son fond esprit, conscience, est une question vide d'intérêt". Cfr. *sequentia.*

[51] *J. M.,* 117.

mismo tiempo, por consiguiente, que cobro conciencia del hecho que yo no soy nada fuera del conjunto de las relaciones externas que definen el contenido de mi experiencia, descubro que ninguna verdad podría resultar de esa conexión íntima entre ese conjunto y yo mismo; sería tan arbitrario, de mi parte, el pensarme como creándome a través de mi experiencia, como lo sería el pensarme como engendrado, como producido por ese contenido. En ambos casos caería en un realismo totalmente insostenible" [52].

Actitud verdaderamente definida y meditada. Porque Marcel no duda, no está en la incertidumbre sobre cuál es la verdadera explicación, no se detiene escépticamente, ya que todo escepticismo supone que hay una verdad sobre la que se duda. Aquí es al contrario. Es cierto que no hay verdad posible, y por eso se niega toda explicación: "O ese escepticismo no es más que confusión, o se define en relación a una verdad al menos idealmente asentada: ahora bien, aquí yo veo claramente que no hay verdad de mí mismo que sea posible" [53].

De sí mismo "como centro" no hay explicación posible. Porque, además de que él mismo—como acabamos de verlo—no puede explicárselo, tampoco lo lograrían ni un historiador ideal, ni el pensamiento en general. La razón es muy sencilla. En el primer caso, en tanto lo podría ese historiador imparcial en cuanto que la intelección fuera verificable; pero, de serlo, también el mismo sujeto podría haber llegado al mismo término. En el segundo no haríamos más que retrasar el problema. Efectivamente, pase que ese pensamiento en general, a fuer de exterior al del sujeto, pudiera analizar objetivamente este último; pero, como no puede actuar sino encarnado en un pensamiento individual, se volvería a plantear irremediablemente el problema en su caso: "si el pensamiento en general nos ha aparecido precedentemente como excéntrico en relación al pensamiento individual, ello se ha debido a que lo hemos estado pensando como unido a un pensamiento individual (el cual, además, no puede concebirse como objetivo para sí). Luego en cuanto que el pensamiento en general va necesariamente unido a un pensamiento individual, y supuesto que todo pensamiento individual implica la deficiencia que ya he indicado, es claro que el pensamiento en general no posee ningún carácter, ningún privilegio intrínseco que lo salve de la contradicción. Yo no seré objeto histórico, por consiguiente, sino respecto de un pensamiento que él mismo no puede ser objeto para sí mismo" [54].

---

[52] *J. M.*, 117.
[53] *J. M.*, 118. Verdad, en su vocabulario, es todo enunciado.
[54] *J. M.*, 118.

Esta larga discusión nos autoriza a sacar la conclusión que nos habíamos propuesto aclarar: que la intelección consiste en una unión con un exterior real—recuérdese que no es una unión de tipo monístico—, que, trascendiendo, sin embargo, todo modelo de unión "física", anida en la esfera de lo intencional y misterioso. Lo cual, en el lenguaje marceliano, "equivale a pensar una unidad no causal del pensamiento individual y del mundo de exterioridad en el cual se hunde el primero" [55]. Esa unión, que también se designa por "negación de la exterioridad", no puede menos de referirse al acto de juicio en el que, según la doctrina tomista, se consuma la verdad. En un juicio cierto, efectivamente, late necesariamente la conciencia de que el objeto externo está también en el espíritu de un modo totalmente fiel—aunque "esencializado", es decir, "negada la exterioridad", "comme quantité supprimée" [56]. Por eso Maritain ha podido afirmar: "La voluntad se dirige a la existencia considerada aun como extramental, en cuanto ejercida o *poseída* por una realidad actual que se halla fuera del espíritu, al margen del mismo acto espiritual de la voluntad; mientras que la inteligencia, el acto de la inteligencia, se termina en la existencia afirmada o negada en un juicio, en la existencia conocida—como vivida o *poseída* por un sujeto—dentro del espíritu, al interior del mismo acto espiritual del entendimiento" [57]. Creemos, pues, legitimada la definición que Marcel nos ha venido proponiendo de la inteligibilidad en acto segundo o de la intelección [58].

VI

Además, gracias a la perspicacia del P. Troisfontaines—que descubrió y divulgó un descuido de M. Marcel en usar el término "objeto" en sentido escolástico—disponemos de una traducción al lenguaje tomista de esa misma definición, en la que resalta la perfecta consonancia. "Toda vida espiritual auténtica—dice Gabriel Marcel en su "*Préface* aux *Commentaires* de Charles Du Bos (Desclée De Brouwer, 1946, IX)—

---

[55] *J. M.*, 115. Cfr. *etiam*, 112 y 121.
[56] Cfr. *J. M.*, 94
[57] JACQUES MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, chez Téqui. París, p. 27.
[58] Es verdad que en el párrafo segundo de la página 15 del *J. M.* parece sostener una teoría idealista. Pero, aunque así fuera—lo cual no es claro—, es innegable que aquí rechaza todo idealismo (recuérdese lo que acabamos de decir del monismo); y no es extraño que exista tal contradicción entre ambos lugares, ya que media una distancia tan grande entre ellos que bien ha podido ocurrir una evolución total entre sus fechas respectivas.

requiere una proporción de tensión extraordinariamente delicada y sostenida entre el sujeto, por un lado, considerado en su dinamismo más íntimo, en su potencia de acogimiento más concentrada, y el objeto, por otro, considerado él mismo en su esencia más singular" [59]. Por otra parte, él mismo parece haber cobrado conciencia ulteriormente de dicha coincidencia, pues en *Les Hommes contre l'Humain* nos recuerda "que Husserl, después de Brentano, y además *en la prolongación de ciertas concepciones medievales*, ha puesto en plena luz definitivamente el carácter intencional de la conciencia. Ello quiere decir que la conciencia es esencialmente conciencia *de*, o, más exactamente todavía, conciencia *hacia*. Está tensa en dirección de una realidad de la que no se la puede separar sino mediante una abstracción viciosa" [60]. Lo cual, como nos lo decía ya en sus manuscritos inéditos, no es precisamente ni panpsiquismo ni idealismo: "Afirma (sin embargo) que el espíritu no se puede definir para sí sino reconociendo la exterioridad como tal no es en modo alguno caer en un panpsiquismo simplista, y esto es evidente; ni tampoco en un idealismo dialéctico, tan desastrosamente solidario del más profundo idealismo en Hegel, y que no logra romper los cuadros indivisiblemente rígidos del concepto, a pesar de las aspiraciones tan visiblemente dinámicas de toda doctrina orientada hacia la apercepción concreta de la vida espiritual. Además sería un error garrafal no advertir que esta teoría versa sobre las condiciones bajo las cuales la inteligibilidad puede ser pensada y que ella no es en manera alguna una ontología" [61].

Consideramos que la advertencia con la que concluye la cita anterior tiene un valor crucial. Sin duda que en ella radica la llave de las dificultades que puedan presentarnos algunas frases de Gabriel Marcel en las que afirma haber estado bajo las garras de la mentalidad idealista hasta que leyó el libro del P. Garrigou-Lagrange. Efectivamente, con ella desaparecen todas las contradicciones: era antiidealista—y se proclamaba tal, como lo acabamos de comprobar—en el problema del conocimiento; pero se inclinaba más al idealismo en lo referente al pro-

---

[59] Citado por R. TROISFONTAINES, S. J., en *De l'Existence à l'Etre*, II, p. 378.
[60] *H. C. H.*, p. 101. El primer subrayado es nuestro.
[61] *Ms. XXI*. Nótese que, para él, "concepto=pensamiento pensado, idea". Es, pues, en cuanto opuesto al pensamiento pensante, que lo pospone. En cuanto al valor de las citas fundadas en sus manuscritos, inéditos, téngase en cuenta lo que él mismo nos advierte en *R. I.*, 33: "Sans doute n'y a-t-il à retenir que fort peu de chose de ces écrits tâtonnants qui n'ont jamais été publiés, et ne le seront vraisemblablement pas. Mais je dois dire que je n'ai pas varié quant au fond, bien que la terminologie dont j'use aujourd'hui soit très différente de celle à laquelle je recourais à cette époque". Para nosotros lo importante es la declaración final. Nos basta con que no haya variado en cuanto al fondo.

blema del ser [62]. Por eso, en *Etre et Avoir* se declara espontáneamente satisfecho de la solución epistemológica del tomismo, sin ocultar, a la vez, su ansiedad pendiente por la cuestión ontológica: "Aquí es donde yo coincido con el tomismo, al menos tal como yo lo comprendo. El pensamiento no es en modo alguno relación consigo mismo, al contrario, es por esencia *self-transcendance*. De suerte que la posibilidad de la definición realista de la verdad está implicada en la naturaleza misma del pensamiento. El pensamiento está vuelto hacia el Otro. Toda la cuestión consiste en saber si ese Otro es el Ser" [63]. Es decir, que no duda de la existencia de un objeto de conocimiento exterior a éste, sino tan sólo de su naturaleza. Su pregunta no es: ¿existe el objeto?, sino: ese objeto, ¿es el ser?" [64].

Su situación nos la describe perfectamente este texto que leemos en *Du Refus à l'Invocation:* "Toda la primera parte del *Journal Métaphysique* es una reflexión sobre el acto de fe considerado en su pureza, sobre las condiciones que le permiten seguir siendo acto de fe al mismo tiempo que se piensa a sí mismo; al mismo tiempo es una tentativa en cierto modo desesperada por escapar del fideísmo y del subjetivismo bajo todas sus formas. La fe, decía, no puede ser trascendida; no es la aproximación imperfecta de algo que podría ser un saber; sino que forma cuerpo con las realidades de las que se suspende; sería mutilarla, mucho más aún: negarla en su misma esencia, el pretender cortarla de esas realidades. Realidades ideales, decía yo entonces; y ese calificativo muestra suficientemente a mis ojos hoy en día todo lo que de precario había en mi posición" [65].

Precisamente porque, por un lado, le parecía más cierta su teoría gnoseológica que el valor óntico de la realidad, y por otro creía incompatible con la seguridad de la primera la afirmación del segundo, la asimilación de las ideas del P. Garrigou-Lagrange le costó dolores tan intensos como si le arrancaran la piel... Testigo de ello es la terrible "reacción" que produjo en su espíritu la evidencia de la trascendencia del ser. Nos la describe así el 5 de agosto de 1928 en su *Journal Métaphysique:* "Asentar la inmanencia del pensamiento al ser, es reconocer con los realistas que el pensamiento, desde el momento en que existe, se

---

[62] Y todavía en este punto nos dirá él haber sido más realista que idealista, sólo que sin saberlo, por haber ignorado qué era exactamente lo que decía el realismo aristotélico.

[63] *E. A.*, 40.

[64] *E. A.*, 38.

[65] *R. I.*, 193-194.

refiere a algo que lo sobrepasa y que él no puede pretender reabsorber en sí sin traicionar su verdadera naturaleza. Esa referencia se halla ya implicada en la noción fenomenológica del *Meinen* y del *Bedeuten*. Ciertamente, para quien ha recibido una formación idealista, eso resulta profundamente chocante. Cabría preguntar cómo es posible evitar esa reabsorción prohibida, cómo se podrá uno abstener de efectuar el acto sintético que comprende en sí y los desborda la idea y lo ideado simultáneamente" [66]. Se explica su angustia metafísica, puesto que en esa época parece identificar aún la ontología aristotélica-tomista con aquel "realismo" brutal que fustigaba Royce y en contra del cual él mismo ideó la teoría del conocimiento que ahora defiende celosamente. Siempre abominó de una realidad descarnada, desvinculada en absoluto del sujeto, en una palabra, "objetivada". Por eso concuerda perfectamente con su definición de intelección esta confesión que encontramos en *Regard en arrière*: "Quizá se podría dar cuenta con suficiente exactitud de lo que constituyó mi preocupación metafísica central y constante diciendo que se trataba para mí de descubrir cómo el sujeto, en su condición de tal, se articula con una realidad que deja, desde ese punto de vista, de representársenos como objeto, sin que jamás deje por eso de ser exigida y reconocida como una realidad. Tales investigaciones no eran posibles sino a condición de trascender un psicologismo que se limita a definir y a caracterizar actitudes, sin tomar en cuenta el blanco de éstas, su intencionalidad concreta (...). Lo que en última instancia pretendía excluir mi trabajo es la noción de un pensamiento que definiera de algún modo objetivamente la estructura de lo real y se considerara, por tanto, como calificado para dictaminar sobre él" [67]. Y, ciertamente, para esos fines, su teoría del conocimiento servía a maravilla, y constituía, además, el primer eslabón de su doctrina de la participación. Ésta llegará a su realización perfecta tan pronto como Marcel revuelva su problema ontológico.

Entonces se estabilizará la brújula y quedará vaciada definitivamente en su molde la filosofía que *Être et Avoir* nos presenta aun en medio de los vaivenes de la duda: "Yo me expresaría mejor diciendo que todo conocimiento que verse sobre la cosa y no sobre la idea de la cosa (...) — implica que estamos ligados con el ser" [68]. Es decir, confirma la filosofía de la participación. Pero, si bien ésta no era todavía un hecho, su

[66] *E. A.*, 49-50.
[67] G. Marcel, *Regard en arrière*, en el vol. en colab.: "Existentialisme Chrétien: Gabriel Marcel", Plon, Paris, 1947, p. 317.
[68] *E. A.*, 36.

coincidencia con la gnoseología tomista lo fué siempre por la objetividad realista que nunca dejó de sostener su teoría del conocimiento. Se dirá quizá que, si admitía la objetividad de nuestro conocer, tenía ya resuelto el problema del ser. Y no tenemos dificultad en reconocerlo, pues este último siempre constituyó en él más bien una cuestión de nombre. ¿Cómo se explica, si no, el propósito fervoroso que confió a un compañero en su juventud, indignado por el abuso que tanto Brunschvicg como Le Roy cometían en su discusión de los años 1906 ó 1908 con motivo del principio de inmanencia: "He ahí un principio al que estoy dispuesto a enfrentarme directamente y que, cuando menos, habrá que someter a un examen muy riguroso"? [69]. Desde luego que el modo como lo cumplió confirma plenamente el valor objetivo y ontológico de su teoría del conocimiento: "Puedo, pues, decir que, según me parece, desde el comienzo mi investigación se orientó explícitamente hacia un reconocimiento, por decirlo así, conjunto de lo individual y de lo trascendente, en oposición á todo idealismo impersonal o inmanentista" [70].

VII

Tan es así que aún se pueden reconocer ya en sus manuscritos inéditos huellas de un "realismo moderado" de corte aristotélico-tomista. En concreto nos referimos a la tesis típicamente escolástica del conocimiento del inteligible en el sensible, por la que Santo Tomás y Aristóteles se apartan radicalmente del empirismo o "realismo" que Gabriel Marcel repudia tan decididamente [71]. Propiamente, la coincidencia no

---

[69] *H. V.*, 191.

[70] Ibidem, 192. Cfr. JEANNE DELHOMME, *Témoignage et dialectique*, en el vol. en colab.: "Existentialisme Chrétien: Gabriel Marcel", Plon, París, 1947, máxime páginas 124-127. El mismo Marcel se explica en *E. A.* (p. 279): "Ma position personnelle sur ce point coinciderait à peu près complètement avec celle de M. Jacques Maritain, et rejoindrait d'autre part les théoriciens allemands de l'intentionnalité, c'est-à-dire, les phénoménologues actuels. Je pense que le réalisme n'a été combattu par Descartes et par ses successeurs que parce qu'ils s'en formaient une notion en quelque sorte materialiste".

[71] Cfr. S. TOM., *II Post. Anal.*, cap. XV, y *I Metaph.*, lect. 2.ª Propiamente este problema se confunde con el del universal "fundamentaliter sumptum", y nosotros más bien lo consideraremos bajo este aspecto Sin embargo, también la aprehensión de la esencia por parte del sentido está apuntada en la obra de M. Marcel. Véase, al efecto, esta cita del *J. M.*: "Dire que la sensation est inintelligible, c'est dire que l'intelligence n'a pas de prise sur la réalité, et qu'elle n'est en dernière analyse qu'une forme sans contenu: comment, dès lors, ne pas chercher à tout prix le moyen de rendre ce passage concevable, et de faire rentrer le sentir lui-même dans un système de pensées" (*J. M.*, 319. Cfr. *etiam*, 93-94). Es decir, si la sensación es inteligible,

debería extrañarnos, puesto que la doctrina del "inteligibile in re" es camino obligado para quien, como nuestro autor, se debate desesperadamente entre los dos escollos de un espíritu absolutamente pasivo—tal cual lo proponen los "realistas"—y el de una gnoseología estrictamente idealista, según la cual el espíritu no tiene nada que recibir del objeto. El valor religioso, los fundamentos metafísicos de la inteligibilidad religiosa, en particular, no presentan para él ningún sentido considerados desde ambas sentencias extremas. La segunda, desde luego, se incapacita ya en su misma raíz, para dárselo, puesto que niega en redondo la exterioridad. La primera, que se declara en contacto íntimo con los hechos, podría ostentar algunas pretensiones en la solución del problema si no estuviera viciada esencialmente por el defecto que le señalara el mismo Kant: "Es que, al fin y al cabo, la paradoja kantiana, *bajo una forma más flexible por lo demás*, permanece esencialmente verdadera: un realismo del objeto que asienta a éste como radicalmente extraño al pensamiento que lo aprehende no puede engendrar más que un conocimiento ideal y contingente, un conocimiento que no penetra hasta la realidad y que no puede aparecer más que como arbitrario e inconsistente" [72]. Hemos subrayado un inciso muy importante, porque, si bien Kant inspira a Marcel, no lo avasalla, sin embargo. Le orienta, sí, para que no busque en vano la explicación del "valor" religioso en el conocimiento inconexo de los empiristas; pero no logra persuadirle que la explicación radica exclusivamente en el espíritu: "El criterio, lejos de haber de aplicarlo al examen de los hechos por un decreto original y creador del espíritu, se podrá sacar, en cierto modo, de la observación de los mismos" [73]. Pero es evidente que esta postura "antiempirista", "antiidealista" y "antikantiana" a la vez, tiene necesariamente que abocarlo a enfrentarse con la solución aristotélica, cosa que él mismo comprueba con perfecta clarividencia: "Eso equivaldría a decir que en los mismos hechos hay algo esencial y lago accidental, y que el mismo espíritu es, en cierto modo, receptivo a lo largo de la operación de tamiz por medio de la cual él separa lo uno de lo otro" [74]. "(Esta tesis) requiere la existencia de una jerarquía que corresponda en las cosas mismas a la jerarquía de las ideas; ella llega hasta identificar las dos jerarquías, la

---

no se le puede asignar ninguna función en el conocimiento, y, por tanto, todo el contenido de la intelección, que se lo suministra ella, se reduce a meras ilusiones, de suerte que el entendimiento se viene a reducir a una mera forma sin contenido.

[72] *Ms. XIX*, 13.

[73] *Ms. XIX*, 11.

[74] Ibidem.

historia así entendida se convierte en una dialéctica" [75]. Esto, naturalmente, es de una trascendencia gnoseológica inmensa, puesto que supone sencillamente que la esencia de la religión no puede conocerse por mera observación científica, sino que precisa, además, la labor abstractiva del entendimiento, es decir, lo que él llama el reconocimiento del pensamiento en las cosas: "El detalle no puede, sin duda, ser aprehendido, sino gracias a un estudio a posteriori; pero, en su principio mismo, esa dialéctica, si es verdaderamente el desarrollo de un inteligible en el seno de una materia contingente, no parece practicable más que por el pensamiento puro. Esta interpretación, por otra parte, para ser legítima tiene que apelar a un contenido substancial del pensamiento que reconocería sus propias categorías en el mundo de la sucesión histórica" [76]. Es decir, que hemos llegado así a la posición media entre el empirismo y el kantismo que ocupa el tomismo con su doctrina clara del inteligible en el sensible de Santo Tomás. ¿Se detendrá aquí? Un dilema angustioso le obliga a ello. Porque, "O la distinción entre lo esencial y lo accidental, fuera de la cual ninguna historia es posible, carece de fundamento en la realidad (...); o bien el mismo dato le impone en cierto modo al espíritu esa distinción, lo cual equivale a decir que en ese mismo dato hay una jerarquía, hay categorías, y que, en algún grado, por lo menos, el pensamiento se reconoce en él" [77]. Ahora bien, "La primera alternativa, por muchas razones, es inaceptable: ella implica lo que se podría llamar un realismo del desorden, el cual va a parar nada menos que a hacernos imposible toda verdad, aun física, en nombre de una afirmación metafísica radicalmente gratuita" [78], ya que en él "los métodos de la determinación objetiva no pueden trascender el orden de la interpretación contingente y arbitraria" [79]. Mientras que, por otra parte, "si la segunda parece, en un principio, igualmente inadmisible y contraria a los prejuicios generales (¿...?) que dominan hoy en toda investigación científica, es porque se cree sin razón que ella implica la idea—sin duda ya definitivamente caduca—de una construcción a priori de la Historia, cuando, en realidad, ella define sencillamente el orden general en el que el espíritu se aprehende a sí mismo, no en una intuición o en una dialéctica abstracta, sino en el mismo movimiento de la realidad tal cual él la reconstituye" [80]. Luego éste

[75] Ibídem.
[76] Ibídem.
[77] *Ms. XIX*, 11-12.
[78] Ibídem, 12.
[79] Ibídem, 11.
[80] Ibídem, 12.

se impone precisamente porque no coincide ni con el empirismo ni con el kantismo, sino que participa de lo bueno de entrambos y constituye así un verdadero "realismo moderado", del que Marcel puede dar tranquilamente este juicio: "En todo eso no hay nada que se oponga a las exigencias o a las costumbres del sabio, sino tan sólo un aprofundizamiento del postulado demasiado ingenuamente realista que aquél pone imprudentemente como base de su búsqueda" [81].

Podría parecer, a primera vista, que la teoría de Marcel sobre la inteligibilidad se ha enriquecido con un "nuevo" elemento extraño a su esencia, tanto más cuanto que antes le habíamos visto insistir en el origen puramente espiritual de la inteligibilidad. Semejante interpretación, empero, es falsa, aunque no sea más que porque los textos que acabamos de aducir son de la introducción a su tesis, y, consiguientemente, anteriores a los del *Journal Métaphysique* sobre los que hemos venido discurriendo desde el principio de este artículo. Pero, además, la formulación misma de la conclusión con la que cierra las consideraciones anteriores, al recoger algunas expresiones típicas de su teoría, nos prueba bien a las claras que aquí no se trata de "complementación", sino tan sólo de "explicitación de aspectos". "La experiencia—nos dice—no la podemos pensar como instructiva y fecunda, a no ser que el espíritu cobre conciencia de su inteligibilidad intrínseca, es decir, que se niega a establecer entre ella y él ese abismo infranqueable que supone el realismo y que no le sería posible llenar en apariencia sino negándose a sí mismo y reduciendo el conocimiento a no ser más que receptivo. Así, pues, la conclusión de esta larga discusión es, que una solución empirista del problema del valor tal como nos lo hemos planteado es necesariamente ilusorio y descansa forzosamente en un postulado metafísico. El dato no posee ninguna virtud específica que le permita imponer al espíritu una verdad que estuviera en contradicción con sus exigencias fundamentales; no existe ninguna eficacia propia del hecho que le confiera alguna inteligibilidad; ésta no puede venir más que del espíritu, y si parece poder residir en el mismo objeto es a condición de que éste se presente al pensamiento como una de sus manifestaciones" [82]. Es decir, precisando más la doctrina de la intelección y traduciéndola en términos escolásticos, podríamos establecerla definitivamente así: el inteligible, fundamentalmente (o en potencia) se halla en las cosas, pero formalmente (o en acto) no

---

[81] *Ms. XIX*, 13.
[82] *Ms. XIX*, 13.

se da más que en el espíritu [83]. Así se cierra perfectamente el currículo del conocimiento.

Cabe, sin embargo, una objeción. ¿No dan la impresión las explicaciones precedentes de que en el espíritu preexisten las ideas conforme a un innatismo platónico? No se puede negar, desde luego, que Marcel no nos ha determinado por qué es posible que el espíritu se reconozca en las cosas y que en esa ambigüedad se puede ocultar cierto platonismo. Pero, por lo mismo que no ha sido explícito, puede igualmente suceder que estemos sencillamente en presencia del más genuino aristotelismo. Todo depende de cuál es el conocimiento al que se refiere. Si al construir su teoría anterior quiso excluir del campo de su reflexión el conocimiento "originario" de las "cosas" y limitarse sólo a un conocimiento de las "cosas" que supone ya adquiridas sus respectivas "ideas", es evidente que pudo hablarnos de "reconocimiento del espíritu en los sucesos" sin ponerse en contra del tomismo. Si, en cambio, quiso expresamente incluir también el primer acto de intelección de toda nuestra vida, no podemos eludir la fuerza de la objeción. Pero, aun en este caso, su platonismo no se amoldaría al canon de las "esencias subsistentes", sino que seguiría la línea de la interpretación

---

[83] En las páginas 14, 15 y 16 del mismo manuscrito se propone y resuelve una objección: "Si par exemple l'observation nous révèle la prééminence du social dans l'histoire, nous en viendrons à définir le social comme l'intelligible, comme la valeur fondamentale, cette définition se bornant à sanctionner et comme à apostiller ce qui n'est qu'une pure donnée empirique. L'identité de l'intelligible et du réel, en dehors de laquelle on convient qu'aucune science n'est possible, devrait donc être entendue en ce sens que la pensé par elle-même indéterminée marquerait le réel du cachet de l'intelligibilité au fur et à mesure qu'elle entrerait en contact avec lui. Cette interprétation revient en somme à dire que l'idée d'intelligibilité est dépourvue de tout caractère spécifique, et qu'à la rigueur l'intelligibilité est illusoire. Il serait facile, croyons-nous, d'en démontrer l'inanité; car non seulement la thèse poussée jusqu'au bout exigerait qu'on dépouillât la pensée de tous ses attributs logiques, même les plus simples, qui la constituent comme pensée, non seulement elle repose sur un préjugé invinciblement réaliste qui s'apparente à celui d'après lequel la conscience ne serait qu'une sorte de phosphorescence illusoire, mais encore elle enveloppe une contradiction interne qui la détruit; elle ne peut être soutenue en effet qu'en vertut d'une idée, d'une pensée (celle d'une réalité pure et entièrement objective), et requiert par lamême ce qu'elle prétendait détruire. Nous sommes donc ramenés à l'idée d'une pensée qui détermine son contenu, et par suite, ne se saisit, elle-même, que dans l'expérience et l'histoire, l'intelligibilité ne se définissant ni en fonction d'une vérité formelle qui l'imposerait à une nature désordonnée, ni en fonction d'un donné pur et entièrement réalisé, mais par la connexion féconde et dynamique du sujet et de l'objet qui constitue la vie même de l'esprit. En dehors de cet enchaînement des raisons et des experiences, il n'y a place pour aucun pensée vraie, et pour en revenir à l'exemple précédemment indiqué, le social ne saurait être identifié à l'intelligible que s'il présente des caracteres intrinsèques qui le déterminent comme pensée et l'élèvent au dessus de l'existence inassimilée du pur immédiat". Esta última frase expresa clarísimamente nuestra contraposición entre el *esse naturae* del objeto y su *esse intentionale*.

moderada de su maestro León Brunschvicg [84], de acuerdo con la declaración expresa que leemos en *Regard en arrière:* "...si he hablado de las ideas, ha sido en un sentido muy amplio y no específicamente platónico. Yo me inclino a creer que si el pensamiento de un mundo suprasensible dominó en cierto sentido todo mi desarrollo espiritual, tuve, sin embargo, siempre una profunda repugnancia a figurarme ese mundo como un universo de arquetipos" [85]. Tenemos, no obstante, por más probable la primera hipótesis. Si no fuera así, ¿cómo podría habernos afirmado que el criterio... "se podrá sacar, en cierto modo, de la observación de los mismos hechos, lejos de habérselo de aplicar al examen de aquellos por un decreto original y creador del espíritu" [86]? A pesar

---

[84] Cfr. León Brunschvicg, *Héritage de mots, héritage d'idées,* p. 66: "La position des idées à titre d'entités transcendantes, telle qu'elle ressort de certains textes du *Phédon* et de l'interprétation maligne d'Aristote, soulèverait, si le monde intelligible était autre chose qu'une périlleuse métaphore, des difficultés dont, au surplus, l'auteur du *Parménide* a été le premier à relever le caractère inextricable". (Citado por Josech Moreau en su obra *Realisme et idéalisme chez Platon,* P. U. F., París, 1951, p. 20). Moreau prosigue así: "Platon lui-même en porte la responsabilité; mais le *Parménide* nous met en garde contre ses dangers. La réalité de l'Idée, expression de la nécessité des essences, doit s'entendre sans préjudice de son intériorité: les mêmes dialogues qui situent l'Idée dans un lieu intelligible, au delà du monde sensible, traduisent dans le mythe de la réminiscence l'intériorité des objets de l'intelligence, affirment la connaturalité (suggéneia) de l'âme avec l'Idée. C'est lorsqu'elle se détourne des objets sensibles, des apparences changeantes, lorsqu'elle rentre en elle-même, que l'amê prend contact avec les Idées, les essences immuables et les vérités éternelles. C'est là proclamer conjointement la transcendance du vrai et l'immanence de son critère; deux assertions parfaitement conciliables. L'activité intellectuelle, en effet, qui dans sa pureté fonde le vrai, s'exerce à l'intérieur de notre pensée, mais s'affirme néanmoins, à l'égard de nos démarches mentales, comme une exigence régulatrice; l'Idée, qui lui sert d'instrument, véhicule en même temps pour nous une norme. Ce sont ces exigences normatives qui se reflètent dans la nécessité des essences; le réalisme de l'Idée n'est que l'expression symbolique de la transcendance du vrai. Celle-ci ne requiert pas que les objets de l'intelligence soient réalisés en dehors du sujet connaissant, ni dans un monde intelligible comme des entités subsistantes en soi, ni même comme des essences éternelles dans l'entendement divin".

[85] *Regard en arrière,* en el vol. en colab.: "Existentialisme Chrétien: Gabriel Marcel", Plon, París, 1947, p. 294. Su platonismo va por otro lado. Cfr. Pietro Prini, *Gabriel Marcel e la Metodologia dell' Inverificabile,* Ed. Studium, Roma, 1950, p. 84.

[86] *Ms. XIX,* 11. Esta declaración de Marcel nos impide afirmar la perfecta coincidencia de su filosofía del conocimiento con el platonismo. Efectivamente, si él rechaza tan categóricamente todo formalismo kantiano, no podrá aceptar el platonismo, que en ese punto no es otra cosa que un kantismo mitigado, ya que su *apeiron* o *substratum* debe recibir toda su objetividad del entendimiento funcionando según exigencias internas. Cfr. Moreau, o. c., p. 60.

Por lo demás, el innatismo es absolutamente incompatible con declaraciones como ésta: "La pensée ne saurait avoir de contenu vraiment interne que si elle se le donne, c'est-à-dire, si elle médiatise ce qui lui est donné comme externe—c'est par cette médiatisation du donné qu'elle se médiatise elle-même; car elle commence par être elle aussi immédiate; l'immédiateté de la pensée est corrélative de celle de son objet. Il n'y a rien qui soit *déjà médiatisé,* qui soit donné comme médiatisé: ce serait là la pire contradiction; et cette simple réflexion suffit à anéantir l'idée d'une pensée qui serait déjà quelque chose" (*J. M.,* 113).

de todo, siempre queda pendiente una leve duda, pues podría... parecer que hasta sus disquisiciones de *Etre et Avoir* no logró desasirse completamente del *apeiron* de Platón [87]. Pero esa incertidumbre resulta tan extremadamente insignificante que apenas si debilita lo más mínimo la suma probabilidad a la que se opone.

Por otro lado, a ésta tampoco parece causarle mayor detrimento la tupida discusión que desarrolla Marcel al final de la primera parte de su *Journal Métaphysique* sobre las relaciones "alma-espíritu" y "cuerpo y alma". En ella, en efecto, lo único que se pretende es mostrar que el espíritu, a pesar de que su actividad constitutiva coincide con el progreso de la ciencia, no corre el peligro de desembocar en el idealismo del saber [88], por la sencilla razón de que él se constituye "asimilando", "interiorizando"—y diríamos mejor "desnaturalizando"—cualquier "naturaleza" que se le presente como "materia" de conocimiento. Y si en la prosecución de ese intento tropieza con el problema platónico de la relación del alma a las ideas, es sólo incidentalmente—en cuanto que precisamente el alma es una naturaleza substancial que forma parte de su "exterioridad" como "materia" y "condición" necesaria de su acción constitutiva—, y dándole, por supuesto, una solución totalmente distinta—la de la "asimilación"—, que deja a salvo su posición irreduciblemente antikantiana en la cuestión del origen de la "necesidad" de nuestro conocimiento [89]. En ese sentido el problema del origen de las ideas—que se confunde con el del espíritu—es un absurdo: "Desde el momento en que se ha llegado a comprender lo que es el espíritu el problema del origen del mismo se torna tan imposible (no solamente

---

[87] Cfr. *E. A.*, 44-49.

[88] *J. M.*, 120.

[89] Cfr. *J. M.*, 120-121: "Je reprends les points qui restent acquis: le mouvement de l'esprit (mouvement constitutif) s'oriente vers ce que j'appellerai l'élimination du causal pur, c'est-à-dire, l'assimilation, l'intériorisation de ce qui en lui reste nature, soubassement de rapports externes (il ne s'agit pas, on le voit, de la négation mystique et abstraite de ces rapports, mais de leur utilisation téléologique). Nous rejoignons ici la position platonicienne du problème; mais par suite la question se pose de savoir quelle est la relation de l'âme aux idées (L'âme étant conventionnellement définie comme sujet de ce devenir, de cette création de soi qui est l'esprit: l'âme serait en quelque sorte la matière de l'esprit, ce que l'esprit trouve en soi). L'âme apparaît ici comme la base du vouloir, l'esprit comme l'unité transcendante et achevée du vouloir ou encore comme une fin idéale qui se veut elle-même et par suite s'affirme comme réelle: l'âme ne serait donc qu'un moment abstrait de ce complexe dynamique et autonome qui est l'esprit, ce moment abstrait étant seul d'ailleurs pensable comme corrélatif du corps, ou de la machine physique.

Ceci nous conduit à reconnaître qu'il n'y a pas de raison pour nier qu'il puisse y avoir une nature de l'âme, alors que l'idée d'une nature de l'esprit est en soi contradictoire".

insoluble) como el de la cuadratura del círculo" [90]. Todo intento de proponerlo equivaldría a considerar el espíritu como pudiendo ser "causado", y ya sabemos que para Marcel—para quien "causar" un ser es incluirlo en la rígida cadena de fenómenos físicos que se condicionan indefinidamente unos a otros con la necesidad propia de las leyes de la naturaleza, como lo ha expresado claramente en la página 7 del *J. M.*, y lo supone evidentemente en las páginas 64-69 del *H. P.*—, eso es de todo punto inadmisible. Por tanto—y la conclusión nos interesa directamente—, las ideas no pueden ser una floración necesaria del alma ni se pueden encontrar en ella como en un depósito de reservas del espíritu: "El inteligible, hemos dicho, se define en relación con la eliminación radical del causal puro; no hay derivación objetiva del inteligible (en cuanto tal)" [91]. Siendo el espíritu un "complejo dinámico *autónomo*", el papel del alma debe ser meramente contringente, aunque en la línea de la condicionalidad sea necesario. Lo podríamos reducir al de "materia o base del conocimiento" incluída necesariamente en todo conocimiento constitutivo del pensamiento como sujeto de la ciencia; o, para decirlo con palabras de Marcel, "el alma sería, en cierto modo, la materia del espíritu, lo que el espíritu encuentra en sí", "habiendo sido convencionalmente definida como sujeto de ese devenir, de esa creación de sí que es el espíritu" [92].Todo lo cual se confirma y se resume en este párrafo del *Journal Métaphysique:* "El alma nos ha aparecido como la materia, o, empleando un término más preciso, como el *médium* del espíritu. Pero el espíritu no existe (es decir, no existe para sí) sino en la medida en que actúa, es decir, que actúa sobre el alma (...). Esa acción, en cierto sentido, es inmanente, en cuanto que el espíritu se realiza por esa misma acción; mas, por otra parte, la exterioridad del alma con relación al principio que actúa (a disgusto empleo esa terminología inadecuada) constituye una condición igualmente indispensable para que esa acción sea una realidad. El alma, pues, deberá aparecerle al espíritu como algo que ciertamente le es dado (en el sentido en el que la naturaleza le es dada), pero al mismo tiempo, y más profundamente, como la condición en cierto modo material que le es indispensable para poder revestirse a sí mismo de realidad. O mejor—evitando esta vez presentar el alma y el espíritu como cosas yuxtapuestas—, el espíritu se define en función del acto que presenta al alma simultáneamente como dada y como condición material de esa acción. Pero

[90] *J. M.*, 121.
[91] Ibidem .
[92] *J. M.*, 120.

hay que reconocer que, de cualquier manera que se miren las cosas, no se puede eludir la idea de un acto por el cual el espíritu se afirma a sí mismo. Por otra parte, vemos que el alma, tal como la he definido, es también ella misma función de ese acto" [93]. No creemos equivocarnos al afirmar que esa manera de explicar la relación dinámica que media entre el alma y el espíritu coincide substancialmente con la que ofrece la Escolástica sobre la procedencia del acto de intelección desde el fondo mismo de nuestra substancia espiritual. La única diferencia radica en el lenguaje. Y es que Marcel no tiene vocablo propio para designar una "causalidad, espiritual y libre", lo cual le obliga a echar mano de circunloquios para orillar la palabra "causa", que para él tiene un sentido tan restringido y tan peyorativo.

En conclusión, creemos prudente mantener la tesis de que Marcel defiende el conocimiento de las esencias en las cosas perceptibles por los sentidos, y que lo defiende como posible sin un acto de raciocinio deductivo o inductivo: por una sencilla intuición intelectual, algo parecida a la que nos describe en sus consideraciones sobre el sentimiento de lo profundo publicadas en la revista *Fontaine* el año 1946: "Sería mejor dar esta suma a M..., y, sin embargo, no acierto a decidirme: no procuraré persuadirme que él haría mal uso de ella: no es cosa segura, y, además, la cuestión no está allí. ¿Será por vía de generalización o de inducción que yo llego a reconocer mi imperfección? Se podría pensar en ello, pero, en realidad, yo creo más bien que estamos

[93] *J. M.*, 123. Así, pues, de paso y al mismo tiempo—y hasta con la misma respuesta—que resolvía el problema de la subjetividad del espíritu, que ha resuelto la cuestión platónica de la relación de las ideas con el alma, y por cierto en un sentido que no contradice lo más mínimo a cuanto ha dicho anteriormente sobre la teoría del "intelligibile in sensibili". Pero, así como el haberse visto obligado a reconocer la substancialidad del alma a lo largo de su argumentación le trajo la reminiscencia de las ideas platónicas, así también, y por lo mismo, no puede menos de aludir al problema de las relaciones entre el cuerpo y el alma, que el mismo Platón se había planteado ya y no había podido resolver sino con el mito de la caída. Marcel no puede resistir a la curiosidad científica de tratarlo igualmente de paso—en cuanto que constituye una materia de consideración para el espíritu—y casi por deporte, sin sospechar quizá que, andando el tiempo y progresando en sus meditaciones, había de llevarle al punto central de su metafísica, que es la teoría de la "encarnación": "Mais il fau réaliser la gravité du problème qui va se trouver posé si vraiment l'on peut parler d'une nature de l'âme. C'est exactement le problème platonicen que Platon ne peut résoudre que par l'idée de la chute" (*J. M.*, 121). Pero tiene buen cuidado de hacernos notar que se trata tan sólo de las relaciones entre el cuerpo y el alma considerada *precisamente* "en cuanto materia del espíritu": "... la philosophie de l'esprit doit soigneusement distinguer du pseudo-problème que je viens d'écarter (...) le problème tout autre qui porte sur les rapports du corps avec l'âme définie comme matière de l'action spirituelle" (*J. M.*, 123). Se evade, pues, dicha cuestión, de campo de la psicología del conocimiento para penetrar en el de la psicología ontológica. Y a Marcel aquí no le interesa más que lo gnoseológico.

en presencia de la aprehensión de un universal a través de la experiencia particular. Bien podría suceder que yo tuviera, en un caso determinado, la revelación de mi imperfección. Si en tal circunstancia particular me conduje de cierto modo, es menester que... Sin duda que allí no hay, propiamente hablando inferencia causal. Yo me veo a través de mi acto o de mi abstención" [94]. Bien entendido que el tercio de la comparación, en este caso, no es "lo que se conoce", sino "el modo como se conoce". Pero en declaraciones más recientes nos habla de la existencia de las esencias en el sentido estricto de la palabra.

Precisamente considera como un atentado contra ellas el uso indebido que se hace de las palabras en los juicios sobre la realidad concreta, que es tan compleja. Así, por ejemplo, él considera que, cuando se discutía la conveniencia de evacuar la Indochina, algunos pecaron por ignorancia de la esencia exacta del colonialismo, al definirlo como opuesto "simpliciter" a los derechos del hombre [95]. De ahí que proclame la urgencia de revalorizar las palabras sencillas haciéndolas expresar verdaderas ideas, verdaderas esencias: "Por esa dirección, además, coincidimos con el Platón de los *Diálogos*. Pero es claro que la reflexión sobre el sentido de las palabras debe ir orientada precisamente, como lo quería Platón, hacia una aprehensión que verse sobre lo que los filósofos tradicionales llamaban las esencias. Nunca se protestará lo bastante contra un existencialismo caricaturesco que pretende desvalorizar la esencia y no le concede más que un estatuto subalterno. Lo cual no quiere decir, por lo demás, que no haya que volver a repensar las esencias partiendo de una filosofía que afirma el primado de una subjetividad, o, más exactamente, de una intersubjetividad, a la que el pensamiento escolástico ha desconocido muy a menudo todos sus derechos [96]. Es, pues, eminentemente esencialista su existencialismo, sin por eso dejar de reivindicar los derechos de la existencia. Creemos que está en su punto, y que ha perfeccionado en verdad—como lo pretende él mismo en el texto recién citado—la labor efectuada tan meritoriamente por la Escolástica en el pasado. No podemos, pues, recriminarlo, sino imitarlo, como valientemente lo reconoce el P. Juan Bautista Lotz, S. J., nada menos que en el trabajo que publicó como comentario a las recomendaciones de la Encíclica *Humani Generis* en lo referente al existencialismo: "Así, pues, la actual situación histórica del pensamiento

[94] G. Marcel, *Journal Métaphysique III* (Fragments), *Le sentiment du profond*, en *Fontaine*, 9 (1946), p. 595.
[95] *H. C. H.*, 83-84.
[96] *H. C. H.*, 87.

humano impone a la filosofía cristiana la tarea de desarrollar el concepto de existencia, conservando el orden esencial, a fin de que, dilucidando los problemas que plantea la existencia, se tienda a conseguir y se consiga de hecho—según las posibilidades del hombre—una síntesis de la esencia y de la existencia, universal y perfecta en sus dos direcciones: la de la esencia y la de la existencia" [97].

VIII

Acabamos de ver a Marcel aconsejándonos el repensar las esencias desde el primado de la "intersubjetividad". El consejo merece recogerse, porque Marcel nos abre, con él, nuevos e ilimitados horizontes de progreso en la línea del conocimiento. Diríamos que hasta nos permite vislumbrar la explicación del fenómeno de la evidencia, y, desde luego, nos previene cautamente contra las ilusiones subjetivas en lo que nos concierne.

Nadie duda de que la evidencia de un objeto consiste en su inteligibilidad clara y que ésta depende, en definitiva, del modo como se nos presenta. Tampoco se suele negar que nosotros mismos podemos influir en el modo de su presentación. Sin embargo, corremos ordinariamente el peligro de creer que nuestro influjo se limita al raciocinio deductivo—y, a lo sumo, al deductivo juntamente con el inductivo—por el cual llegamos a "conclusiones evidentes".

Marcel, por su parte, conviene con nosotros en la posibilidad que tenemos de hacernos las cosas evidentes. Al efecto, hace suyas las palabras de Heidegger, que cita textualmente en la primera parte del *Misterio del Ser:* "Apresentar—nos dice—es "dejar surgir ante nosotros la cosa en tanto que tal objeto, de manera que el juicio se deje conducir por la cosa y la exprese como se presenta. La condición de toda "apresentación" es que quien se encuentre implicado en ella esté en el seno de una luz, en la cual cualquier cosa que aparezca se hace manifiesta. La cosa debe recorrer y atravesar un dominio abierto para encontrarse con nosotros" [98]. En lo que ya no está tan de acuerdo es en el modo de "apresentarnos" las cosas: "Sólo nos resta saber si estas explicaciones bastan, si nos colocan en condiciones de pronunciarnos sobre la posibilidad de tratar a la verdad como si fuera una potencia

[97] J.-B. Lotz, S. J., *Existencialismo,* en el vol. en colab. "Sujeción y libertad del pensamiento católico", versión española, Herder, Barcelona, 1955 p. 107.
[98] *M. S.,* 76.

efectiva. Hemos sido muy prudentes en este punto, a causa del peligro —tantas veces señalado—de crear, partiendo del lenguaje, entidades ficticias" [99]. Y es que la "apresentación"—en muchísimos casos, por lo menos, y ciertamente en todos los de "nuestros hechos"—, no puede ser obra exclusiva de la razón, puesto que la verdad es una apropiación vital del objeto.

Podríamos decir, interpretando el conjunto de su doctrina, que el método obvio de "apresentación" se desprenderá naturalmente del estudio del origen de la "luz" que proyectan sobre nosotros los mismos hechos. ¿Acaso "apresentar" no consiste en hacer que los hechos "iluminen"? Y Marcel insiste en la palabra, pues no se trata de una metáfora auxiliar, sino de algo "constitutivo", de una verdadera luz intelectual [100]. ¿Qué es, pues, esa luz y de dónde viene?

"Por supuesto, no tendría sentido imaginar en forma groseramente realista que los hechos tomados en sí mismos despiden una luz que sería la verdad. El error más grande de los empiristas fué no reconocer cuán confusa es la noción de hecho; podemos considerar como hecho lo que es pura ausencia, por ejemplo, la imposibilidad de experimentar algo" [101]. No podría empezar advirtiéndonos otra cosa quien ha construído toda su teoría del conocimiento, como acabamos de verlo, para refutar el empirismo realista. Más aun: los hechos, para él, no sólo no arrojan luz por sí mismos, sino que se diría que nos distraen de la verdad y, cuando ésta es dura, nos hacen de esta suerte la vida más soportable: "En realidad, podríamos decir que la atención no se concentra en los datos de la existencia; esos mismos datos parecen hacer que la atención se dirija hacia otra cosa; y este "hacer que" es como el resorte secreto que hace soportable la vida. En otras palabras: pareciera que todos segregamos una especie de cubierta protectora en cuyo interior nuestra vida prosigue" [102].

Tal sería, al parecer, el caso de un novicio "sin verdadera vocación", en el cual los hechos—la negra realidad de la vida—lograran vencer su atención y así apartarlo de la verdad sumiéndolo en una ilusión [103]. Sin embargo, en su mano está el no dejarse inducir en error. Bastaría, para ello, que "hiciera la novela de su vida", descubriendo las realidades que ha padecido—desengaños amorosos, o económicos u otros—y que han

---

[99] Ibídem.
[100] *M. S.*, 68.
[101] *M. S.*, 68-69.
[102] *M. S.*, 70.
[103] *M. S.*, 69.

quedado incorporadas en su vida con una "incorporación desmaterializada, comparable a las que suscitan las alusiones y reminiscencias que un poeta introduce en su obra" [104], es decir, que considerara los hechos en cuanto relacionados con su persona como con un núcleo viviente, pues sólo así tienen valor los actos. Porque "debe afirmarse que la consistencia del hecho, cualquiera que sea, sólo puede serle conferida por el sujeto. Por tanto, podemos suponer que si un hecho o un conjunto de datos poseen el extraño poder de irradiación de que hablé, lo han tomado del sujeto, aunque éste no lo posea intrínsecamente" [105].

Se trata, pues, de "redescubrir" el chorro de luz que nosotros mismos hemos proyectado sobre los hechos, para que éstos, a su vez, nos iluminen. Por consiguiente, la "apresentación", que nos hace evidente el objeto, consistirá en colocarnos en condiciones subjetivas tales que podamos desentrañar ese complicado sistema de flujos y reflujos que ha existido entre los diversos sujetos, incluyéndonos a nosotros mismos entre éstos. En suma, hay que mirar nuestra vida con ojos de novelista. Marcel, por su parte, no encuentra mejor indicación que proponernos ese modelo: "Mi respuesta—nos dice—es que el papel del novelista consiste exclusivamente en ponernos en condiciones de aprehender más distintamente esta unidad que preexiste a la novela y la hace posible. Nos comunica algo que las condiciones ordinarias de la experiencia nos condenan a rozar solamente. El novelista no inventa este tipo de unidad, y es tanto más grande cuando nos da la impresión de que no la fabrica. Recordaré las palabras de Charles Du Bos a propósito de *La guerra y la paz*, de Tolstoi: "Así hablaría la vida si pudiera hablar". En cuanto a mí, no vacilaré en afirmar que en las creaciones novelescas es donde mejor podemos vislumbrar la singular relación que procede y fundamenta lo que he llamado "el poder reverberador" de los hechos" [106].

Tenemos ya todos los elementos para formular la respuesta a la pregunta: "¿En qué consiste la "apresentación"?". Sencillamente, en colocarnos en el "medio inteligible" apto para observar todas las ramificaciones de la "intersubjetividad". "Quizá podría decirse—observa Marcel—que el medio inteligible no es más que la proyección en un plano ideal de lo que, existencialmente hablando, se presenta como nexo intersubjetivo" [107]. Se corresponden de tal suerte ambos mundos—el ideal

[104] *M. S.*, 71.
[105] *M. S.*, 70.
[106] *M. S.*, 72.
[107] *M. S.*, 209.

y el intersubjetivo—que en el *Misterio del Ser* se nos llega a decir: "Lo que, por lo común, llamamos "relación" no es más que la figuración abstracta de lo que en el registro que ahora nos interesa debe reconocerse como comunicación viviente" [108]. Lo cual equivale a decirnos que la verdad que resulta de la apresentación es eminentemente ontológica, ya que la intersubjetividad, si no es ella misma el ser, es tal, sin embargo, "que el pensamiento que se dirige al ser restaura al mismo tiempo a su alrededor esa presencia intersubjetiva que una filosofía de inspiración monádica comienza por exorcizar de la manera más arbitraria" [109].

Ese es el fundamento verdadero de la "comprensión", como garantía de acierto en nuestras apreciaciones. El medio inteligible suaviza nuestros juicios sobre los otros—y mejor diríamos que los corrige, pues éstos son falsos en cuanto que nos "dictan" una actitud intransigente con el prójimo—descubriéndonos la intersubjetividad secreta entre mi "yo satisfecho y censor implacable" y mi "yo culpable de lo mismo que censuro", que emerge del pasado [110]. Así la intersubjetividad ontológica nos reduce a la verdad de la equidad. Y, en general, la conciencia no puede ser clarividente si no es "heterocéntrica": "En tanto estoy dominado por una preocupación egocéntrica. esta preocupación actúa como una barrera entre yo y otro, y por otro debemos entender aquí la vida de otro, la experiencia de otro. Pero la paradoja consiste en que, al mismo tiempo, me oculta de alguna manera mi propia experiencia, pues, en realidad, mi experiencia está en comunicación real con las otras experiencias y no puede separarse de ellas sin separarse de sí misma (...). Porque no piensa más que en sí, el egoísta, en el fondo, no tiene claridad sobre sí mismo, no conoce sus necesidades reales, no sabe lo que le falta" [111]. En una palabra, no llega a ser "persona" psicológica, porque, como lo anota Marcel en *Homo Viator:* "Yo tiendo a afirmarme como persona en la medida en la que, asumiendo la responsabilidad de mis actos, me porto como un ser real, que participa en una sociedad bien determinada y real (y no como un soñador que tuviera el singular pri-

---

[108] *M. S.*, 212.

[109] *M. S.*, 213. Podríamos distinguir, pues, con el P. Troisfontaines, entre la *verdad existencial*—correspondiente a nuestra verdad ontológica—, la luz de la evidencia que nos arroja la intersubjetividad y la apropiación de la primera, merced a esa luz, la cual constituye la *verdad ontológica*—correspondiente a la verdad lógica de nuestro propio *ser*. "Après avoir éclairé la *situation existentielle*, je dois accueillir la lumière qui s'en dégage et c'est par cet acte qui est un *témoignage* que je m'élève à la *vérité ontologique*" (o. c., I, pp. 290-291).

[110] *M. S.*, 84-85.

[111] *M. S.*, 206.

vilegio de modificar sus sueños, sin tener que preocuparse de la repercusión que pueda tener esa modificación en el más allá hipotético en el que existen los otros)" [112]? Y, no siendo persona en ese sentido, queda desconectado del ser, y, por tanto, en plena imposibilidad de alcanzar la verdad. Esta no tiene sentido para él.

Para terminar, escúchense estos juicios del ya referido P. Lotz, por los que se verá que la doctrina gnoseológica de Marcel, fundada en el objeto, pero por medio de un influjo indispensable del sujeto, lejos de estar reñida con la Escolástica, puede y debe ser incorporada a ésta como elemento revitalizador: "Por verdad subjetiva entendemos la verdad considerada según el aspecto de la apropiación subjetiva, la verdad en la expresión concreta que halla en un determinado sujeto. Y así como la verdad subjetiva vive de la objetiva, y la apropiación por el sujeto vive de la adecuación al objeto, así también, a la inversa, la verdad subjetiva o la apropiación ejercen un determinado influjo sobre la verdad objetiva o sobre la adecuación" [113].

Suscribimos sin vacilación la tesis del P. Lotz: la verdad no debe quedarse en una mera "adaequatio mentis ad rem", sino que debe "ser apropiada" por el sujeto total, hasta llegar a la interiorización perfecta. Y creemos poder afirmar, al final del presente artículo, que Marcel respeta ambas etapas, de suerte que no se aparta de la doctrina de Santo Tomás, sino que la completa dentro de su línea propia. Bajando más al detalle, quede aquí consignada su coincidencia con la teoría del conocimiento de aquél en cuanto a la identificación intencional del sujeto y del objeto, en cuanto al universal fundamental o *in re* y al *intelligibile in sensibili*, así como en lo referente al repudio de todo innatismo o de todo formalismo apriorístico del entendimiento. Quizá de este último punto arranque precisamente la discrepancia mínima que separa entre sí a ambos autores. Porque Marcel, llevado de su horror a esas "indebidas" intromisiones del entendimiento kantiano, y no concibiendo, por otra parte, una causalidad que no sea "determinística", no encontró otro modo de salvar la "incausalidad del pensamiento" que desligándolo de todo influjo externo, aunque fuera del alma. La espiritualidad del acto de intelección no se lo permitía... Por su parte, Santo Tomás hace depender la inteligibilidad actual de un influjo espiritual del alma, ejercido a través del entendimiento agente y de sus respectivas "especies". Pero esa lagunita, si la es en verdad, versa sobre una cuestión discutida, y, por

[112] *H. V.*, 27.
[113] *O. c.*, p. 103. Cfr. pp. 95-106.

otro lado, no afecta en nada al dogma, ya que Marcel no niega al sujeto, al "yo", la responsabilidad de sus actos de intelección. Así, pues, a lo sumo estaríamos frente a un "error" filosófico; pero ni eso se puede asegurar con certeza, dado el terreno problemático en el que nos hallamos, y supuesto que en ese punto no son unánimes las voces dentro de la filosofía perenne. Lo importante es que la gnoseología que hemos estudiado en el presente trabajo entra de lleno dentro del mismo torrente que se dirige en dirección opuesta al empirismo, al racionalismo y al kantismo. Y en eso radica la mayor garantía de la doctrina de Marcel, en virtud de la cual podemos afirmar con plena tranquilidad que, para él, "inteligible" suena lo mismo que para nosotros, y que, por consiguiente, todos queremos decir lo mismo cuando afirmamos que "todo ser es inteligible". Ello abre nuevos horizontes a la investigación marceliana y, de una manera especial, plantea la cuestión de si Gabriel Marcel admite el principio de razón suficiente y le reserva un lugar privilegiado en su método filosófico, cuestiones ambas que nos prometemos poder elucidar en algún estudio ulterior..

Francisco Peccorini Letona, S. J.

LA VIDA COMO "GARANTIA" EN LA FILOSOFIA DE W. DILTHEY

INTENTAMOS poner en claro, cómo en la concepción filosófica diltheyana es la vida la suprema e indiscutible *garantía* del saber seguro y valedero universalmente, es decir, del saber filosófico. Y ya desde ahora convendrá notar que si se atribuye a la vida la cualidad de ser la suprema garantía filosófica, se quita esa misma garantía a la captación intelectual. O lo que es lo mismo, a la captación intelectual del ser se substituye la intuición—hay que tomar, para ser justos, esta palabra, por ahora en sentido muy general—de la vida, más precisamente, la experiencia de la vida.

Si, pues, la *experiencia de la vida* goza de tal suprema prerrogativa, ya se ve que una exposición completa de ella supone un repaso a toda la filosofía diltheyana, cosa que no podemos hacer suficientemente en los límites de un artículo. De ahí que en la exposición que vamos a hacer nos tendremos que remitir más de una vez a otros artículos en los que hemos expuesto más ampliamente esos aspectos.

ALGUNAS OPINIONES.

Fué el primero su discípulo SPRANGER, E. (1912) quien subrayó suficientemente lo característico de la posición diltheyana. Si se hubiesen tenido más en cuenta sus afirmaciones se le habría conocido a Dilthey antes y mejor. En primer lugar—resumimos a Spranger—la historia es el punto de mira para entender la obra de Dilthey; sólo en la historia se alcanza un conocimiento verdadero de la vida. La interpretación de la vida hay que hacerla por la vida misma [1].

Un eco de la exposición de Spranger resuena quizá en STEIN, A. (1913) cuando escribe que Dilthey parte del principio "dass das Subjekt als Subjekt historisch ist" [2]. O cuando KRAKAUER, H. afirma que

[1] *W. Dilthey. Eine Gedächtnisrede* (Berlin, 1912), 14 s.
[2] *Der Begriff des Geistes bei Dilthey* (Bern, 1913), 8.

la conciencia histórica se puede identificar con la conexión vital del espíritu [3].

En la extensa introducción que escribió MISCH, G. (1924) al tomo V de los *Gesammelte Schriften*, de Dilthey, ofrece una visión casi completa de los principales puntos de la filosofía de su suegro. La concepción histórica es la idea reguladora del quehacer de Dilthey, y en la cual "Lehren und Leben sich decken" [4]; o cuando escribe que la vida creadora es histórica.

KAUFMANN, F. (1931) subraya la fascinación que ejerció en Dilthey el colorido y palpitación de la vida como camino para llegar a ella en su curso [5]. Pero es CÜPPERS, C. (1933) quien anotó cómo Dilthey sintió la necesidad de admitir una unidad para poder explicar la historia; si Hegel la encontró en la dialéctica del espíritu, Dilthey la encontró en la vida, en su decurso histórico [6]. En la misma idea coincide DEGENER, A. [7]. Un año más tarde, HENNING, J. insiste en la idea de la identificación operada por Dilthey entre la vida y el mundo histórico-social [8]. En lo cual coincide BOLLNOW, O. F. (1936) especificando que la identificación de la vida y de la historia trae consigo la identificación de las categorías de la vida y las de la historia [9].

ZUBIRI, X (1944) califica, en un apretado estudio, de "evolución biológica" a la "genial interpretación del *bios* diltheyano" [10]. Y GIUSSO, L. subraya cómo la vida es creación permanente [11], cuya hermenéutica se da en la totalidad de la vida [12]. ITURRIOZ, J. (1950) insiste en que hay que tener siempre presente el fondo vitalista de Dilthey para poder comprenderlo [13]. ARON, R. afirma que al final de su vida, Dilthey profundizará en la crítica de la razón histórica por el hecho de sacar todas las consecuencias al primado de la vida sobre el pensamiento [14].

Los cuatro mejores estudios de conjunto sobre Dilthey, que deben

---

[3] *Diltheys Stellung zur theoretischen Philosophie Kants* (Breslau, 1913), 20.
[4] *Vorbericht* a los *Gesammelte Schriften* (GS) de Dilthey, tomo V, XLII.
[5] *Geschichtsphilosophie der Gegenwart* (Berlín, 1931), 127.
[6] *Die Erkenntnistheoretischen Grundgedanken W. Diltheys* (Leipzig und Berlin, 1933), 91.
[7] *Dilthey und das Problem der Metaphysik* (Bonn und Köln, 1933), 42-3.
[8] *Lebensbegriff und Lebenskategorie* (Aachen, 1934), 75-6.
[9] *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie* (Stuttgart, 1955²), 355.
[10] *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid, 1944), 391.
[11] *Lo storicismo tedesco* (Milano, 1944), 26-7).
[12] *Ibid*, 27.
[13] *Vitalismo, Intuicionismo, Historicismo* (San Sebastián, 1950), 21.
[14] *La Philosophie critique de l'histoire* (París, 1950²), 25-6.

consultarse siempre, son los de: BOLLNOW, O. F.[15]; IMAZ, E.[16]; ARON, R.[17]; HODGES, H. A.[18].

De la consideración de todos esos testimonios se deduce, a nuestro parecer, la necesidad de un estudio de la vida *como garantía* del saber filosófico. Eso es lo que aquí intentamos recordando lo que dijimos más arriba: que en muchos aspectos, conexos con otros conceptos filosóficos, tendremos que remitirnos a artículos ya publicados por nosotros.

Vamos a exponer primero una serie de relaciones de la vida con diversos conceptos filosóficos de Dilthey, lo cual nos irá introduciendo poco a poco en ese subsuelo empapado de vitalismo —al que tan certeramente apuntaba Iturrioz[19]. Luego, daremos una definición de la vida tal como la entendía Dilthey, para pasar a continuación a señalar las características de esa vida que la constituyen en garantía indiscutible del saber filosófico. Finalmente intentaremos una crítica valorativa.

POR QUÉ DILTHEY SE LANZÓ A LA HISTORIA.

Y se lanzó desde muy joven; desde que llegó a la Universidad, y aún antes, pues sabemos que la idea que le iluminó toda su vida: "Geschichte und Philosophie zu verbinden", le vino leyendo a Gervinus en sus años colegiales[20].

Había en Dilthey algo innato que lo predisponía hacia la historia. Y esa tendencia íntima no era otra que la fascinación que sobre él ejercía la vida. La vida concreta y palpitante. Esa atracción de la vida encontró en su temperamento artístico un apoyo incansable. Y ese amor a la vida apoyó a su vez al positivismo—no materialismo—de Dilthey. Por eso, era natural que en los primeros años de sus estudios universitarios—en los que todavía no podía tener la suficien-

---

[15] Cf. nota 9, pág. 43-166.
[16] *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema* (México, 1946), cap. IX-X.
[17] Cf. nota 14, pág. 57-62.
[18] *The Philosophy of W. Dilthey* (London, 1952), cap. IX. P. Rossi da esta definición de la vida en Dilthey: "La vita non rappresenta infatti un'entità metafisica a carattere immanentistico, ma designa soltanto l'attività umana nei rapporti reciproci fra gli individui: il termine "vita" vale soltanto per il mondo umano, e non può venir estese all'insieme dei fenomeni organici, in quanto rappresenta un carattere dell'uomo nella sua concreta situazione e nella sua relazione con altri individui": *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (Torino, 1956). 103. En la misma página sintetiza Rossi las diversas interpretaciones que, según él, se han dado de la vida en Dilthey.
[19] Cf. nota 13.
[20] *Der Junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchen, 1852-70 zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey* (Leipzig und Berlin, 1933), 283.

te independencia—se lanzase instintivamente hacia la consideración histórica, hacia la historia de los problemas que tenía que estudiar. Así, obligado por su padre—pastor protestante—a estudiar teología, parece—por lo que se lee en sus cartas—que lo único que le impresionó de dicho estudio no fueron las verdades dogmáticas, sino la historia del cristianismo: "No hay ningún estudio tan magnífico y rico como la historia de la Iglesia, con la cual estoy completamente ocupado" [21]. Era Dilthey un espíritu antidogmático neto, a quien repugnaba de corazón todo lo que tuviese visos de construcción que se apoyase en uno o más principios no establecidos experimentalmente [22]. Era también un espíritu insensible a la transcendencia; llegó a escribir, todavía muy joven, estas palabras; y no creemos que le temblase el pulso al escribirlas, ni se arrepintió nunca de haberlas escrito: "Es sano no preguntarse ni investigar sobre las posibilidades del más allá [23].

¿Qué solución le quebada, pues, a Dilthey? No tenía más que dos salidas. O entregarse en cuerpo y alma al positivismo comtiano que reinaba en sus días casi despóticamente, o entregarse a aquel tipo de consideración que, sin dejar de ser positivo, poseyese un cierto espiritualismo en consonancia con su propia sensibilidad artística. Y por eso, se lanzó a la consideración histórica, porque su instinto vitalista se la presentaba como más cercana a la vida.

Por esta doble tendencia de su espíritu: positivística y artística, se explicaría, pues, su temprana fijación del modo de considerar el problema filosófico: la consideración histórica; consideración que pronto lo llevará, a las claras, a la vida misma. Y así cobran significado unitario sus cuasi adivinaciones juveniles sobre el poder conciliador de la historia, ya que en realidad, si se lanzó a la historia fué porque quería—aunque todavía no sabía anunciarlo—lanzarse y sumergirse en la vida. Esto, que aquí lo afirmamos, es cosa clara, y no creo que pueda ponerse en duda. Pero quien quisiera ver los testimonios del propio Dilthey, que lo prueban abundantemente, puede ver los artículos que citamos en la nota [24].

---

[21] *Der Junge Dilthey*, 27.

[22] Cf. nuestro artículo: *El concepto de filosofía en W. Dilthey*: "Revista de Filosofía".

[23] *Der Junge Dilthey*, 141.

[24] Cf. *El concepto de filosofía en W. Dilthey*: "Revista de Filosofía"; *Concepto de metafísica en W. Dilthey*: PENSAMIENTO, 14 (1958); *El positivismo de W. Dilthey*: "Convivium".

Qué significa el problema de las ciencias del espíritu.

Hemos visto en el párrafo anterior cómo lo más característico de su posición juvenil—aún preuniversitaria—, es decir, su apego a la historia, tenía la fundamental significación de ser un camino al que lo empujaba su entrega a la vida. Sabemos que después, el problema de su vida se centró en la nueva fundamentación de las por él llamadas, luego de varios tanteos, *ciencias del espíritu*. El problema se le planteó así, casi cierto para el año 1868; pero ciertamente para 1875; y ya en toda su amplitud en 1883, cuando publicó su *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.

¿Cuál es el significado último de esto? Es, creemos, muy claro. A un espíritu como el de Dilthey no le interesaron las ciencias de la naturaleza ni como objeto de estudio ni, mucho menos, como satisfacción a su inquietud filosófica. La fuerza interna—cuyos empujones percibía irresistiblemente—de ninguna manera intentaba sumergirlo en el mundo físico. Dicho mundo físico se le aparecía—y recordemos que el siglo XIX vió los progresos increíbles de dominio en el mundo natural—se le aparecía muerto, es decir, sin vida.

Por tanto, aunque a su espíritu positivístico le atraían ciertos modos de comportarse de la investigación científico-natural, tenía que orientarse hacia un objeto en cierto modo vivo, con vida palpitante. El mundo del arte es el que más vida palpitante le ofrecía; y Dilthey vivió y se nutrió siempre de ese mundo. Pero cayó en la cuenta de que el mundo del arte—pletórico de vida—era de muy difícil, por no decir imposible, sistematización; de reducción a verdades comprobables, cuyas conexiones quedasen tan determinadas que ofreciesen garantías de valor universal para la solución de la concepción filosófica del hombre. El arte, lo metía, sí, en la vida, pero a ciegas. Y el espíritu positivista de Dilthey anhelaba, a poder ser, la claridad del peso y la medida.

Así que dió el paso—lo dió insensiblemente—a ver en solas las ciencias del espíritu, es decir, en las ciencias en que se ejercita propiamente el espíritu humano, el objeto del problema filosófico. O sea, que la vida misma lo empujó, sin violencias, a centrar el problema en las ciencias creadas por el desarrollo mismo de esa vida en su curso histórico. De ahí que el gran descubrimiento—si bien en su formulación expresa, tardío descubrimiento—de Dilthey fué el considerar a las ciencias del espíritu como el "espíritu objetivo", es decir, como la objetivación de la vida misma. Y si las ciencias del espíritu no eran otra

cosa que la objetivación de la vida a lo largo de su curso histórico, ahí, en el estudio de dichas ciencias había que buscar la solución al problema filosófico, solución que no había sido propuesta por ninguno de los sistemas conceptuales. Y esa solución no podía ser otra que la que la vida misma había ido dejando en su curso en dichas ciencias, como propia justificación.

Aunque este último párrafo avanza ideas que corresponden a los últimos años de Dilthey, era menester indicarlas ahora para ver el influjo y el puesto central que la vida ejerció en la concepción diltheyana [25].

Con esto ha llegado Dilthey—tenazmente empujado por la vida—a determinar el objeto general del problema filosófico; aquel objeto que le ha de proporcionar, además, la solución definitiva que encierra en sus entrañas. objetivada. ¿Cómo organizará Dilthey la consideración de ese objeto para lograr arrancarle la solución que atesora? Y aquí es donde recogiendo una herencia del romanticismo que valoraba todo lo concreto e individual, perfeccionando esencialmente el admitido planteamiento crítico kantiano del problema filosófico, y completando, también esencialmente, al positivismo al poner como base la *experiencia total*, persigue en las ciencias del espíritu *las huellas de la vida* que le proporcionan los elementos para la solución. Y esos elementos *vitales* para la solución definitiva están contenidos en las tres grandes palabras diltheyanas, tres piezas de caza mayor: *vivencia, comprensión* y *conexión.*

Por eso vamos a exponer ahora, muy brevemente, cómo la vida misma es la que le va dando a Dilthey la solución. Recorremos sintéticamente la *vivencia, la comprensión, Weltanschauung, hermenéutica, categorías de la vida, saber histórico, conexión.*

La vida y la vivencia.

En las observaciones siguientes, los textos dicen más relaciones que las que nosotros pretendemos ahora subrayar, pero que no podemos detenernos ahora a explicar. Las consideraciones que siguen pretenden únicamente mostrar claramente *cómo la vida está vivificando toda la filosofía de Dilthey.* Si copiamos algunos textos en los que se repiten

[25] Respecto de las ciencias del espíritu como "espíritu objetivo", remitimos a nuestro artículo: *El "espíritu objetivo" en W. Dilthey y su diferencia del "espíritu objetivo" en Hegel*: "Revista de Filosofía", 16 (1957), 547-65.

ideas ya comentadas anteriormente, o si, a veces, el sujeto de dichos textos no es la vivencia, sino, en general, las ciencias del espíritu, esperamos que el lector sabrá centrar su atención en lo que ahora nos interesa. Por lo demás, había que transcribir dichos textos, pues dejarán al lector, seguramente, la impresión que pretendemos: cómo todo lo informa y hace valer la vida.

El punto de partida inconmovible para Dilthey es éste:

> Las ciencias del espíritu descansan en la relación entre vivencia, expresión y comprensión [26].

O como dice, sin rodeos, líneas más adelante:

> El compendio y suma de aquello que se nos revela en la vivencia y en el comprender es la vida, como una conexión que abarca el género humano [27].

La vida es para Dilthey el punto de arranque, no sólo de las ciencias de la vida, sino, simplemente, de la filosofía. Hace caer en la cuenta del error de ciertos positivistas que intentaban comprender el espíritu desde la naturaleza; al revés, la naturaleza sólo se puede comprender filosóficamente desde la vida [28]. Por eso, tanto el propio desarrollo de las ciencias del espíritu como su conocimiento, depende únicamente del ahondamiento—en profundidad y extensión—de la vivencia: "Por eso su desarrollo depende tanto del ahondamiento de la vivencia como de la orientación creciente al agotamiento de su contenido, y está condicionado, a la vez, por la extensión del comprender a toda la objetivación del espíritu y por la aprehensión cada vez más completa y metódica de lo espiritual dentro de las diferentes manifestaciones de la vida" [29].

Dilthey hace notar cómo si consideramos atentamente la vida como hecho peculiar humano, veremos cómo en toda actividad y desarrollo del yo "no existen hombres ni cosas que sólo sean objetos para mí", pues "en el fondo constante de donde emergen las actividades diferenciadas nada hay que no contenga una referencia vital del yo" [30]. "Sobre este fondo de la vida se presentan entonces la captación objetiva, la fijación de valores, la adopción de fines como otros tantos tipos de la actitud psíquica en matices infinitos, que desembocan unos en

---

[26] *Gesammelte Schriften* (GS), VII, 131; EI, VII, 153. La sigla *EI* se refiere a la traducción española de lo: GS, por EUGENIO ÍMAZ, en ocho tomos (México, 1944-5); de varios de ellos hay segunda edición.

[27] GS, VII, 131; EI, VII, 153.

[28] GS, VII, 131; EI, VII, 153-4.

[29] GS, VII, 131; EI, VII, 153.

[30] GS, VII, 131; EI, VII, 154.

otros. En el curso de la vida se unen en conexiones internas que abarcan y determinan toda ocupación y todo desarrollo" [31].

La experiencia del individuo muestra también claramente ese fondo único de la vida, sea en forma de imagen del recuerdo, y así se forma "el recuerdo del curso de la propia vida", sea por la influencia de la "experiencia general de la vida" que no es otra cosa que "creaciones de la vida común" [32]: costumbres, tradiciones, opinión pública, etc.,; si bien es verdad que "en esta experiencia general se hace valer, con mucha más fuerza que en la experiencia individual, el carácter incontrolable de las fuentes de su saber acerca de la vida" [33].

Las mismas *actitudes en la vida* y los diversos enunciados de la experiencia vital, p. e.: juicios de realidad, deseo, imperativos, etc., no tienen otro fondo que la vida misma [34]. Y todo esto se hace apoyándose unos en otros, conectados por la vida misma: "Ya en la vida misma se desarrollan, en etapas diferentes, el conocimiento de la realidad, la valoración, el establecimiento de reglas y la adopción de fines, cada uno de los cuales tiene al anterior como supuesto" [35].

Las *unidades ideales* o sujetos lógicos son todos "soportes de vida y de experiencia vital" [36]. Lo mismo el individuo que la familia, los sistemas culturales o económicos que el estado, todos tienen como fondo la vida y están conectados entre sí [37].

La consecuencia para Dilthey es clara: las ciencias del espíritu *surgen a partir de la vida*, de la vida de los individuos y de las comunidades en mutua conexión:

> La vida, la experiencia de la vida y las ciencias del espíritu se hallan, por consiguiente, en una constante conexión interna y acción recíproca. No es el método conceptual el que constituye el fundamento de las ciencias del espíritu, sino el cerciorarse de un estado psíquico en su totalidad y el reencontrarlo en la vivencia.

---

[31] GS, VII, 131-2; EI, VII, 154.
[32] GS, VII, 132-3; EI, VII, 155.
[33] GS, VII, 133; EI, VII, 156.
[34] "En las referencias vitales singulares que se establecen entre el yo, por una parte, y las cosas y los hombres, por otra, surgen los diversos estados de la vida: situaciones (Lage) diferentes del yo, sentimientos de constricción o de exaltación de la existencia anhelo de un objeto, temor o esperanza. Y como las cosas y los hombres que plantean una exigencia al yo ocupan un lugar en su existencia, como son soportes de exigencia o de obstáculos, objetos de deseos, metas, algo a evitar, surgen, por otro lado, de estas referencias vitales, las determinaciones peculiares que se añaden a la mera captación de la realidad de hombres y cosas": GS, VII, 133; EI, VII, 155.
[35] GS, VII, 134; EI, VII, 157.
[36] *Ibid.*
[37] GS, VII, 135: EI, VII, 158.

Aquí la vida capta a la vida, y la fuerza con que se llevan a cabo las dos contribuciones elementales de las ciencias del espíritu constituye la condición previa de la perfección en cada una de sus partes [38].

A diferencia de las ciencias de la naturaleza, "cuyos resultados son de tipo esotérico", en las ciencias del espíritu nos encontramos con una conexión entre vida y ciencia, según la cual el trabajo conceptual de la vida misma sigue siendo la base para la creación científica" [39].

Tanto en el orden religioso, como en el político, como en la comprensión de otras personas hay momentos en el que "el ahondamiento de la vida en sí misma llega a alcanzar una perfección a la que no llega siquiera un Carlyle, y la comprensión de otras personas alcanza en ellas un grado de virtuosidad tampoco logrado por un Ranke". Tenemos a las grandes naturalezas religiosas, como Agustín y Pascal, de modelos eternos para la experiencia que se nutre de la propia vivencia [40]. Por eso la conclusión es clara:

El rasgo fundamental primero de la estructura de las ciencias del espíritu lo constituye este surgir de la vida y la conexión constante con ella, pues descansan sobre la vivencia, la comprensión y la experiencia de la vida [41].

Si queremos que la ciencia histórica tenga validez universal hay que ponerle un fundamento gnoseológico libre de prejuicios; y ese fundamento es sólo la vida en su conexión: "La vida y la experiencia de la vida constituyen la fuente siempre fluyente de la comprensión del mundo histórico-social; sólo en su acción sobre la vida y la sociedad cobran las ciencias del espíritu su significación mayor..." [42]. También los métodos propios de las ciencias del espíritu ofrecen la misma doble característica: vivencia y conexión [43], sin que jamás aparezcan desconectadas unas vivenvias de otras [44], sino estructuradas jerárquicamente en un proceso ascensional [45]. "Así surge en este proceso la visión de la conexión psíquica en el tiempo que constituye el curso de la vida. En este curso, cada vivencia se halla referida a un todo. Esta conexión de vida no es

---

[38] GS, VII, 136; EI, VII, 158-9.
[39] GS, VII, 136; EI, VII, 159.
[40] *Ibid.*
[41] GS, VII, 137; EI, VII, 160.
[42] GS, VII, 138; EI, VII, 161.
[43] GS, VII, 139; EI, VII, 162-3.
[44] GS, VII, 139; EI, VII, 162.
[45] GS, VII, 139-40; EI, VII, 163; Cf.: GS, VII, 140; EI, VII, 163.

una suma o conjunto de momentos sucesivos, sino una unidad constituída por relaciones que enlazan a todas las partes..." [46].

La consecuencia es bien clara e importante para Dilthey: todo el curso entero de la vida se halla contenido en la vida misma. Y por aquí se vislumbra una posible solución al problema del conocimiento: el saber acerca del curso de la vida o de la historia es tan real como el saber acerca de la vivencia:

Así surge un resultado importante para la conexión de las ciencias del espíritu. Los elementos, las regularidades, las relaciones que constituyen la visión del curso de la vida, se hallan todos contenidos en la vida misma; al saber acerca del curso de la vida corresponde el mismo carácter de realidad que al saber acerca de la vivencia [47].

La vida y la comprensión.

Hemos visto en el párrafo anterior cómo en la vivencia, que es vivencia de sí propio, todo está fundado en la vida y en conexión de vida. Lo mismo sucede con la comprensión, que es ya una vivencia de la vida de otros. Dilthey comienza proponiéndose una grave dificultad, o sea, el peligro del solipsismo:

Si de este modo experimentamos en las vivencias la realidad de la vida en la diversidad de sus referencias vitales parece, sin embargo, miradas así las cosas, que lo que llegamos a saber en el vivir es sólo algo singular: nuestra propia vida. Sigue siendo un saber de algo único, de una sola vez, y no hay ningún recurso lógico que pueda superar la limitación de lo único contenida en el modo de experiencia que implica la vivencia [48].

La solución está en la *comprensión*, que no es un recurso lógico, sino de experiencia vital:

La comprensión es lo que allana esta limitación de la vivencia individual, como presta también a la vivencia personal el carácter de "experiencia de la vida". Como se extiende a diversos hombres, a creaciones espirituales y a comunidades, ensancha el horizonte de la vida individual y abre la vía que, en las ciencias del espíritu, conduce a lo universal a través de lo común [49].

---

[46] GS, VII, 141; EI, VII, 164.
[47] GS, VII, 140; EI, VII, 164.
[48] GS, VII, 141; EI, VII, 164.
[49] *Ibid.*

¿Cómo consigue la comprensión ese ensanchamiento?; fundada siempre en la vida y en la conexión de vida:

> La comprensión presupone un vivir, pero la vivencia se convierte en una experiencia de la vida en virtud de que la comprensión nos lleva de la estrechez y subjetividad del vivir a la región del todo y de lo general [50].

La vida y el "espíritu objetivo".

Una exposición detallada de la peculiar concepción del "espíritu objetivo" la hicimos en el artículo a que se refiere la nota [51]. Aquí ofrecemos nada más que un resumen de sus ideas y textos, pues creemos que baste con remitir al lector a nuestro artículo.

Ha examinado Dilthey la *vivencia* como captación de la vida individual; la *comprensión* como captación de la vida de los otros; y siempre ha encontrado una *conexión* de vida fundada y dinamizada por la vida misma. Es natural que se plantee ahora el problema del análisis de la *vida objetivada,* es decir, de las realizaciones de la vida que quedan y perduran por encima de la temporal existencia de los individuos. El nombre de *objetivación de la vida* o de *espíritu objetivo* trae a la memoria a Hegel; pero Dilthey deja bien clara la esencial diferencia respecto de Hegel.

Frente a la subjetividad de la vivencia surge la objetivación de la vida. Esa objetivación de la vida abarca lo mismo el individuo que las comunidades; comprende todas las obras en que se ha encapsulado la vida; es el reino exterior del espíritu [52]. Las tres cualidades esenciales de ese reino exterior del espíritu o vida objetiva son: 1.ª, en toda manifestación exterior del espíritu hay algo *común,* gracias a lo cual es *inteligible* [53]; 2.ª, se da una *mutua condicionalidad,* cuyo dinamismo lleva al saber general [54]; 3.ª la vida objetivada, o el espíritu objetivo, es también *conexión vital* [55].

La función de la objetivación de la vida es hacer posible la visión del ser histórico. La razón profunda es porque todo lo que se ha objetivado es acción del espíritu y el espíritu es histórico:

---

[50] GS, VII, 143; EI, VII, 166.
[51] Cf. nota 25.
[52] GS, VII, 146; EI, VII, 170.
[53] GS, VII, 146-7; EI, VII, 170-1.
[54] GS, VII, 147; EI, VII, 171.
[55] GS, VII, 147; EI, VII, 171.

Mediante la idea de la objetivación de la vida es como logramos una visión del ser de lo histórico. Todo ha nacido aquí mediante la acción espiritual y lleva, por consiguiente, el carácter de historicidad. En el mundo sensible mismo se halla entreverado como producto de la historia. Desde la disposición de los árboles de un parque... todo es algo que en torno nuestro se ha hecho histórico minuto por minuto. Lo que hoy el espíritu incorpora de su propio carácter en su manifestación de vida es mañana, plantado ahí, historia. A la par que avanza el tiempo nos hallamos rodeados por las ruinas romanas, por las catedrales, por los palacios de placer de los señores.

La historia no es algo separado de la vida, algo apartado del presente por su lejanía en el tiempo [56].

Así que las ciencias del espíritu encuentran como su amplio objeto la objetivación de la vida. Nuestro comprender esa objetivación de la vida contiene en sí la relación de lo exterior con lo interior, "por consiguiente, esta objetivación se halla referida en el comprender a la vivencia, en la cual la unidad de vida descubre su propio contenido y se le hace posible interpretar el contenido de los demás" [57]. Esto es lo *dado;* por tanto las imágenes del mundo físico son extrañas a lo dado y deben eliminarse en cuanto tal.

Ahora bien, todo *lo dado* "ha sido producido, es, por lo tanto, histórico; es comprendido, contiene en sí, por consiguiente, algo común" [58]. El ámbito, pues, de las ciencias del espíritu está determinado por la objetivación de la vida en el mundo exterior.

Si consideramos ahora la conexión interna de las ciencias del espíritu, que descansa en la relación entre vivencia y comprensión, vemos que la última realidad fundamentadora de las ciencias del espíritu es la *conexión vital,* es decir, *la vida misma.*

La vida y las "Weltanschauungen".

Resumimos solamente las relaciones de las Weltanschauungen con la vida. Y comenzamos con esta afirmación tajante de Dilthey: las Weltanschauungen no son conceptos sino expresiones de un modo de ser de la vida misma: "Lo mismo que estos dos tipos de concepción del mundo y de la vida, también el panteísmo es *expresión de una complexión vital* [59]. Es interesante no desperdiciar este dato ya que esa su rela-

[56] GS, VII, 147-8; EI, VII, 171.
[57] GS, VII, 148; EI, VII, 172.
[58] *Ibid.*
[59] GS, II, 315; EI, II, 331. El subrayado es nuestro.

ción con la vida es la única justificación que podrán ofrecer de sí mismas las Weltanschauungen.

Es la conciencia histórica quien descubre la Weltanschauung precisamente porque la conciencia histórica agudiza el "conocimiento de la relatividad de toda forma histórica" [60]. Pero precisamente esa misma conciencia histórica que ha operado de modo tan disolvente sobre los grandes sistemas", esa misma conciencia histórica es la que "nos ha de ayudar, sin embargo, a cancelar y superar esa escandalosa contradicción entre la pretensión de validez universal que cada sistema alberga y la anarquía histórica en que de hecho se presenta" [61]. Y esto lo consigue la conciencia histórica haciéndonos caer en la cuenta de que "la vida se halla presente a nuestro saber en formas innumerables y muestra por doquier, sin embargo, los mismos rasgos comunes" [62]. Es decir, que, por consiguiente, "la raíz última de la concepción del mundo es la vida" [63].

Dilthey no duda en hablar de "trama vital especial", o de que "en los diversos individuos predominan, según su índole, ciertos temples vitales" [64]. Pues bien, esos temples vitales "constituyen la primera capa para la formación de las concepciones del mundo" [65]. Si a esas tramas vitales o temples se las considera en el juego de la experiencia varia de la vida tiene lugar "en esas concepciones del mundo, los intentos de solución del enigma de la vida" [66].

La ley formativa, pues, de las concepciones del mundo abarca estos elementos: el *enigma de la vida,* es decir, esa contradictoria riqueza con que se presenta la vida [67]; el *temple de ánimo* o *trama vital,* que podríamos llamar predisposición innata, y que no es única en todos los individuos; el *fondo común de la misma naturaleza humana,* que hace posibles los rasgos comunes de la experiencia de la vida; y por fin, esos mismos elementos *en juego,* que es lo que determinan las diversas concepciones del mundo, como intentos de una solución del enigma de la vida.

---

[60] GS, VIII, 77; EI, VIII, 111.
[61] GS, VIII, 78; EI, VIII, 111.
[62] GS, VIII, 78; EI, VIII, 112.
[63] GS, VIII, 78; EI, VIII, 112.
[64] GS, VIII, 81; EI, VIII, 114.
[65] GS, VIII, 82; EI, VIII, 115.
[66] *Ibid.*
[67] "Si contemplamos el conjunto de las cambiantes experiencias de la vida, surge la faz de la vida misma, llena de contradicción, al mismo tiempo vida y ley, razón y arbitrariedad, mostrando siempre aspectos nuevos y, si clara acaso en los detalles, en su totalidad misteriosa...": GS, VIII, 80; EI, VIII, 114.

La base de la concepción del mundo es una "imagen del mundo" [68]. Pero en esa imagen del mundo—y esto hay que subrayarlo—el yo no se queda por fuera, sino que empapa con su calor vital todas nuestras captaciones, con los sentimientos básicos de daño o provecho; es el yo quien aporta el temblor, la variabilidad, y también la terquedad en la búsqueda [69]. Hasta que llega un momento en que quedan determinados, en el juego de la vida, los ideales supremos, los principios supremos; y entonces "la concepción del mundo es su energía práctica, algo así como la punta con que penetra en la vida humana, en el mundo exterior y en las profundidades mismas del alma. La concepción del mundo se hace ahora plasmadora y reformadora" [70].

La *diversidad de las concepciones del mundo* está determinada por dos fuerzas: la *variedad de la experiencia de la vida,* y la voluntad de encontrar solidez y fijeza en medio de tanto cambio [71].

Dejamos para otra ocasión el explicar qué poco provecho puede sacar Dilthey de una concepción tal de las Weltanschauungen para la construcción del mundo histórico—de hecho creemos que no las emplea para nada—, pero sí queda claro que "toda auténtica concepción del mundo es una intuición que surge del hecho de estar inmerso en la vida" [72], y "se reconoce que las concepciones de la vida y del mundo constituyen los símbolos necesarios de los diversos aspectos de la vitalidad en su urdimbre..." [73]. Las contradicciones, pues, que ofrezcan las concepciones del mundo son las mismas que las que ofrece la vida; y esas contradicciones aparecen insolubles—afirma Dilthey—porque intelectualizamos la vida de una manera injustificable [74].

La vida y la hermenéutica.

Dilthey estudia la hermenéutica o interpretación a la luz de la comprensión de otros. Expone el desarrollo histórico de la Hermenéutica, lo cual no es, para Dilthey un gesto de erudición, sino una necesidad; hace la historia de la Hermenéutica para que se vea *cómo* las reglas de

---

[68] GS, VIII, 83; EI, VIII, 116.
[69] *Ibid.*
[70] GS, VIII, 84; EI, VIII, 116-7.
[71] GS, VIII, 84-85; EI, VIII, 117.
[72] GS, VIII, 99; EI, VIII, 129.
[73] GS, VIII, 8; EI, VIII, 7.
[74] *Ibid.*

que ahora dispone han surgido del mismo *quehacer vital* [75]. Le señala unas cuantas determinaciones que apuntamos escuetamente: 1.ª, la hermenéutica tiene que contar con "las condiciones especiales impuestas por la naturaleza de las experiencias en el dominio de las ciencias del espíritu. Estas son: la estructura como conexión constituye en la vida psíquica lo vivo, conocido, a partir de lo cual se determina lo singular" [76]; 2.ª, precisamente por tener la hermenéutica como punto de partida esa conexión de lo vivo, su problema es de una importancia decisiva: "Al partir la Hermenéutica de este problema gnoseológico y encontrar su meta última en su solución, entra en íntima relación con las grandes cuestiones que agitan a la ciencia actual... [77]; 3.ª, con esto aparece que el *problema lógico* de la hermenéutica es el mismo que el de todas las ciencias [78].

La vida y las categorías.

También aquí nos vemos obligados a remitir al lector a un próximo artículo nuestro: *La vida y las categorías en la filosofía de W. Dilthey* [79]. Pero podemos sintetizar la idea de Ditlhey afirmando que todo su empeño consiste en determinar las categorías *que la misma vida ha ido dejando en su curso* como justificación de la posible comprensión de la realidad:

> También en este punto el factor decisivo reside en que estas categorías no se aplican *a priori* a la vida como algo ajeno a ella, sino que radican en el ser mismo de la vida... Porque la vida misma se da únicamente en este modo determinado de relaciones de un todo con sus partes... [80].

Y por ahora, creemos que nos basta con esta fundamentación vital de las categorías para el fin que pretendemos en este artículo.

La vida y la conexión.

Si algo se impone leyendo a Dilthey es la idea de que la conexión que todo lo ata férreamente—y salvadoramente, añadiría Dilthey—es la

[75] GS, V, 320; EI, VII, 324.
[76] GS, V, 334; EI, VII, 340.
[77] Ibíd.
[78] GS, V, 334-5; VII, 340-1.
[79] "Ningún sortilegio de la escuela kantiana puede servir al propósito": GS, V, 148; EI, VI, 201.
[80] GS, VII, 232; EI, VII, 256-7.

vida. Todo surge de la vida y todo queda atado a la vida; aquí no se rompe el cordón umbilical, so pena de morir. Y es verdad. En ese hallazgo es donde descansa confiado el espíritu positivista de Dilthey. El lector que quiera darse cuenta por menudo de esto puede leer su obra: *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* [81] y verá cómo la conexión de la vida es la conexión que justifica todo y que a todo lo tiene en su ser y consistencia. He aquí algunos textos:

> Con esto tenemos una segunda peculiaridad de la captación de estados psíquicos. Esta captación surge de la vivencia y se mantiene vinculada a ella. En la vivencia cooperan conjuntamente los procesos de todo el ánimo... El proceso singular es conllevado en la vivencia por la íntegra totalidad de la vida anímica, y la conexión en que se halla dentro de sí mismo con la totalidad de la vida anímica es algo que pertenece a la experiencia inmediata [82].
>
> Y esto es lo decisivo en todo el estudio de esta conexión estructural psíquica: *los tránsitos de un estado a otro, la acción que conduce de uno a otro, caen dentro de la experiencia interna. La conexión estructural es vivida* [83].

Y sólo por la vida, por la *conexión vivida* podemos dar el paso al conocimiento de los otros: "Por lo mismo que vivimos estos tránsitos, esta acción, por lo mismo que nos percatamos íntimamente de esta conexión estructural que abarca en sí todas las pasiones, dolores y destinos de la vida humana, por eso comprendemos la vida de los hombres, la historia, todas las profundidades y simas de lo humano" [84]. Es decir: todo ha sido *dado* en conexión por la experiencia interna, es decir: por la vida misma. La vida la vivimos en la conexión vital. Y a Dilthey no le es difícil hacer esta pregunta: ¿y qué mayor garantía se puede encontrar que la vida misma? Luego veremos si esa pregunta está bien hecha.

Consecuencia: la historia tiene que afianzarse en la vida.

De todo lo que llevamos expuesto o indicado creemos que no puede quedar duda alguna de cómo para Dilthey la vida es el fundamento de todo, hasta el punto de que todo lo acaecido no es más que una manifestación de la inagotable riqueza de la vida. La ciencia histórica, por tanto, tiene que afianzarse, para ser ciencia y no arte como la histo-

[81] GS, V, 139-240; EI, VI, 193-282.
[82] GS, V, 172; EI, VI, 222.
[83] GS, V, 206; EI, VI, 254.
[84] Ibid.

riografía, o pura especulación, en el estudio de las estructuras de la realidad histórico-social; pero lo ha de hacer sin "olvidar la relación que guardan los contenidos parciales que han sido destacados, con el organismo de la realidad *en que pulsa la vida misma*, antes bien, sólo partiendo de esta relación podrá el conocimiento prestar a los conceptos y proposiciones su forma exacta y asignarles su valor cognoscitivo adecuado" [85].

Por eso, el *saber histórico* arranca de la vida misma: "la célula germinal del mundo histórico es la vivencia" [86]. Por ella el sujeto *se encuentra* en un nexo efectivo creado por la vida.

Definición de la vida.

Después de todo lo que llevamos dicho acerca de la vida en la concepción de Dilthey vamos a dar una definición de la vida que, cierto, desilusionará; pero dejamos toda la responsabilidad al propio Ditlhey.

He aquí una definición, o descripción, de 1886 – Dilthey no es ya ningún jovenzuelo "con Hölderlin en el bolsillo", pues tiene cincuenta y tres años—, unida dinámicamente al concepto de estructura y a la realidad del mundo exterior; y creemos que esta definición es la más clara y detallada: "Una estructura coordina en cada uno de nosotros todo esto, desde el mundo exterior provoca el juego de la sensación estimulante, observación, representación; ahora, pues, se experimenta en la diversidad de sensaciones el valor de estas modificaciones para la vida propia; sufre y maneja los impulsos excitados por la sensación y la variación de nuestra propia vida y el ambiente en el que respira: esta es nuestra vida" [87].

En 1894 habla de la *unidad* de la vida; pero así como reconoce el hecho de la unidad, no admite la posibilidad de esclarecer su naturaleza; hace la afirmación con una seguridad que asombra, ya que no nos dice el por qué de esa imposibilidad:

> Pero la naturaleza de la unidad que tenemos que admitir como condición de los procesos psíquicos es completamente desconocida para nosotros. Tratar de indagarla excede los límites de nuestro conocer [88].

---

[85] GS, I, 49; EI, I. 55. El subrayado es nuestro.
[86] GS, VII, 161; EI, VII, 185.
[87] GS, VI, 95.
[88] GS, V, 224; EI, VI, 270.

Ya le hemos oído hablar del enigma de la vida, que no es otra cosa que la inagotable riqueza de la vida que, según Dilthey, tiene que manifestarse contradictoriamente. La vida es lo último, y, claro está, no tiene sentido preguntar por lo último. Si la vida ha substituído al ser, detrás de la vida no hay nada. No tiene sentido intentar traer ante el tribunal de la razón a la vida, ya que la razón misma en tanto se justifica en cuanto está unida a la vida, lo mismo que cualquier otra actividad del hombre.

La vida es una, inagotable en su riqueza, pero es también enigma y contradicción. Si Dilthey se hubiese decidido a preguntar, a indagar las relaciones de esa vida fontanal con sus manifestaciones relativas, habría visto quizá que le quedaba por hacer la parte más principal de su camino filosófico, la más auténticamente filosófica. Pero o no vió esto o no quiso hacerlo. Es difícil precisar más.

La vida es la sangre de todo saber.

Pero si Dilthey no admite—o no quiere admitir—ciertas preguntas últimas, insiste en cambio, en la función que la vida tiene en el saber humano, el que valga universalmente. Se trata de una relación, al parecer definitiva, pero que evita, como se verá, la explicación más fundamental que se contendría en esta pregunta: ¿por qué la vida es la vida que salva de la muerte a nuestro saber? ¿por qué?

Ya en 1883 achaca a Locke, Hume y Kant, que sus sujetos son exangües:

> Por las venas del sujeto conocedor construído por Locke, Hume y Kant, no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual [89].

Toda teoría es posterior a la acción de la vida; la acción de la vida es la que hace posible toda teoría. Y así es un error partir de una concepción general para explicar la realidad; explicación que sólo puede encontrarse en el análisis del desarrollo mismo de la vida" [90]. En un párrafo magníficamente explicativo de nuestro saber de la naturaleza y de nues-

---

[89] GS, I, XVIII; EI, I, 5-6.

[90] "Así, pues, las ciencias se destacan reales y elaboradas en forma señera y con ligeros enlaces a partir del ancho fondo de ese gran hecho de la realidad histórico-social. Su posición se halla determinada por la relación con este hecho vivo y la correspondiente exposición descriptiva y no por la relación con una ciencia general": GS, I, 39; EI, 47.

tro saber de las ciencias del espíritu, que copiamos en nota, aparece cómo la vida es la sangre que vivifica nuestro saber humano [91]; ya que como escribe Dilthey:

> La facultad captadora que funciona en las ciencias del espíritu es el hombre entero; las grandes aportaciones que se deben a ella no proceden de la mera fuerza del intelecto, sino del poder de la vida personal [92].

Pues, como escribe en 1900: "la vida se crea en torno a cada individuo su propio mundo" [93].

La vida como garantía.

Después de todo lo expuesto creemos que aparece bastante claro que la vida es la garantía suprema del saber filosófico y del ser mismo de la realidad. Pero queremos, como resumen, ofrecer algunos testimonios que cobrarán toda su hondura y lucidez precisamente ahora.

La vida es la garantía de nuestra *creencia en la realidad del mundo exterior:* "Así parece resolverse también el misterio más recalcitrante de esta fundamentación, la cuestión del origen y legitimidad de nuestra convicción acerca de la realidad del mundo exterior. Para la mera representación el mundo exterior no es más que un fenómeno, mientras que para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad como éste, la realidad exterior (es decir, otra cosa independiente de nosotros, sean cuales

---

[91] "De aquí surge la diferencia entre nuestra relación con la sociedad y con la naturaleza. Los hechos de la sociedad nos son comprensibles desde dentro, podemos revivirlos, hasta cierto grado, a base de la percepción de nuestros propios estados, y la figuración del mundo histórico la acompañamos de amor y de odio, de apasionada alegría, de todo el ardor de nuestros afectos. La naturaleza es muda para nosotros. Solamente el poder de nuestra imaginación infunde una apariencia de vida e interioridad en ella. Aunque formamos un sistema de elementos corpóreos que se hallan en interacción con ella, ninguna percepción interna acompaña el juego de esta interacción. Por esta razón la naturaleza parece poseer para nosotros la expresión de impasible serenidad. Semejante expresión desaparecería si percibiésemos en sus elementos, o nos viéramos forzados a imaginárnoslo, el mismo juego cambiante de vida interior que la sociedad nos sugiere. La naturaleza nos es extraña porque es algo exterior, nada íntimo. La sociedad es nuestro mundo. Convivimos el juego de interacciones en ella con toda la fuerza de nuestro ser entero, pues llevamos en nosotros mismos, en la inquietud más viva, las situaciones y fuerzas sobre que se levanta su sistema. Nos vemos obligados a dominar el cuadro de su situación en juicios de valor siempre vivos, y un impulso inquieto de la voluntad nos fuerza a cambiarlo, por lo menos en la imaginación": GS, I, 36-7; EI, I, 44-5.

[92] GS, I, 38; EI, I, 46.

[93] GS, VIII, 79; EI, VIII, 112.

fueren sus determinaciones especiales); por tanto, se nos da como vida y no como mera representación..." [94].

Toda la garantía de la posibilidad de nuestro saber está en que todo lo experimentamos conectado por la vida:

> La vida misma, lo vivo que yo no puedo traspasar, contiene conexiones que toda experiencia y pensamiento no hacen más que "explicar". Y aquí tenemos el punto decisivo para toda posibilidad de conocimiento.
>
> Sólo porque en la vida y en la experiencia se contiene toda la conexión que se presenta en las formas, principios y categorías del pensamiento, sólo porque se pueden mostrar analíticamente en la vida y en la experiencia, existe un conocimiento de la realidad [95].

Se habrá notado que, en concreto, esa garantía que ofrece la vida se debe, exclusivamente, a la *conexión vital* que experimentamos en todo; el poder garantizador de la vida se manifiesta en la total conexión vital en que aparecen los fenómenos psíquicos en la captación interna. Nos parece que esto es lo que piensa Dilthey [96].

Si recordamos que para Dilthey la *vivencia* y la *comprensión* son los dos únicos modos auténticos—que se completan mutuamente—para aprehender la realidad, podremos comprender la radical profundidad de párrafos como éste:

> El compendio y suma de aquello que se nos revela en la vivencia y en el comprender es la vida, como una conexión que abarca el género humano [97].

Así está seguro Dilthey de cada uno de los pasos que desde la experiencia interna de la vivencia lo llevan por la comprensión a la captación de la objetivación de la vida, son pasos que caminan siempre apoyados en la vida misma, y garantizados, por tanto, por la misma vida, que es así la garantía suprema.

Dilthey encuentra que es la vida misma quien ha dejado los puentes tendidos para aprehender la realidad, ya que la realidad del "espíritu objetivo" no es más que el curso de la vida. Nada hay que no sea manifestación de la vida.

---

[94] GS, I, XVIII; EI, I, 6.
[95] GS, V, 83; EI, VI, 185.
[96] Cf. notas 83, 84.
[97] GS, VII, 131; EI, VII, 153.

La vida que garantiza es intramundana.

Hemos dejado para el final el señalar esta peculiaridad de la concepción de Dilthey para que nadie pueda dudar—después de haber visto diversidad de testimonios sobre la vida—de que no interpretamos a Dilthey desde posiciones recelosas.

En 1910—un año antes de morir—escribe: "En pocas palabras esto quiere decir el reconocimiento completo de la inmanencia hasta de aquellos valores y normas que se presentan como absolutos en la conciencia histórica" [98]. La vida no tiene ningún significado externo a la vida misma:

> La vida misma *no significa* otra cosa fuera de ella. No hay en ella ningún apartado al que se debería que ella significara algo fuera de sí misma [99].

Por eso, según Dilthey, es inútil mirar más allá de la vida, es inútil mirar hacia arriba. La vida, en su claustral mundanidad es la única que tiene la palabra. Dilthey cita estos versos de Goethe:

> El círculo terrestre me es bastante conocido.
> ¡Locura mirar hacia arriba!
> Insensato el que dirige hacia allí sus ojos deslumbrados,
> e imagina semejantes sobre las nubes.
> ¡Que esté firme y mire en torno suyo!
> Para el capaz, no es mudo este mundo [100].

Dilthey amó la vida, la vida palpitante, la fuerza creadora y maternal que sobrepasa todas las realizaciones concretas que, o desaparecen, o son sólo relativizaciones del curso vital. Amó la vida, porque por sus venas corría sangre romántica y sus oídos jóvenes se quedaron un poco atolondrados con los nuevos vientos filológicos (Böckh) e históricos (Ranke). No quería menospreciar ni una sola de las manifestaciones de la vida, y si tenía sus preferencias por Kant y por Schleiermacher, eran eso, preferencias, nunca entregas. Su alma sólo se entregó apasionadamente a la vida, a la gran fuerza creadora y justificadora que resuena inconfundible en las entrañas de todas las cosas. Frente a ese rumor, como un niño asomado al brocal de un pozo profundo, se quedó absorto Dilthey.

---

[98] GS, VII, 290; EI, VII, 317-8.
[99] GS, VII, 234; EI, VII, 259.
[100] GS, VIII, 194; EI, VIII, 240.

Breve crítica.

La pregunta fundamental que se le puede—y debe—dirigir a Dilthey es ésta: ¿Cómo la vida, concebida como lo último inapelable, puede dar cuenta —cuenta filosófica, es decir, de verdad—de la realidad de las ciencias del espíritu, aun suponiendo que las ciencias del espíritu sean sólo el curso de la vida?

Ya que, afirmar la fontanalidad absoluta de la vida puede pasar, si se trata de una primera aproximación al problema. Pero el filósofo tiene que dar el paso siguiente—que es el propio suyo—y tratar de explicar en qué consiste esa fontanalidad universal de la vida, y esa justificación universal de la vida.

Y todavía queda otra pregunta. Puesto que el mundo de la naturaleza no forma parte del decurso histórico de la vida, es decir, no forma parte del "espíritu objetivo" en sentido diltheyano, ¿qué explicación da Dilthey de la realidad de ese mundo natural o de las ciencias de la naturaleza?

Creemos que Dilthey respondería que dicho mundo se nos manifiesta, en su existencia, volitivamente, en cuanto ser independiente de nosotros, pero en cuyo más detallado conocimiento estaría de acuerdo plenamente con las formas a priori de Kant. Pero es que la pregunta creemos que es más seria y que exige otra clase de respusta, ya que lo que se puede preguntar a Dilthey es qué relación hay entre la existencia de ese mundo exterior—aun la dada volitivamente—y la vida. ¿Lo ha hecho la vida como *ha hecho*—no hay que retirar la palabra—el mundo de las ciencias del espíritu ¿O no lo ha hecho? En cualquiera de las dos hipótesis, ¿dónde encuentra Dilthey la razón última de la naturaleza? ¿Tiene o no tiene también su origen en la vida?

La verdad es que nosotros no sabemos qué respuesta habría dado Dilthey a esas preguntas, si se las hubiese formulado explícitamente. Pero tiempo y ocasión para formulárselas, los tuvo, ciertamente.

Franco Díaz de Cerio, S. I.

Facultad de Filosofía (Loyola).

COSMOLOGIAS Y COSMOGONIAS

La actualidad que ha alcanzado en nuestros días el problema cosmológico y en particular el cosmogónico, se explica fácilmente teniendo en cuenta las fases sucesivas de una revolución en la técnica astronómica iniciada ya a principios del siglo XVII y que continúa al presente a un ritmo muy acelerado. Cuando el 3 de junio de 1948 se inauguró el telescopio gigante de Monte Palomar, se hizo constar la finalidad de los trabajos que con él sería dado realizar: estudio de la materia de que está hecho el universo en que vivimos, su distribución, estructura y evolución; es decir, investigar, de entre todos los mundos posibles, cuál y cómo es el nuestro.

Desde la más remota antigüedad ha sido esta una de las más vivas inquietudes para el saber humano; se acusa hoy a la filosofía griega de un error de método que sólo las violentas revoluciones científicas a partir de Copérnico lograron corregir, y que consistía en una concepción inicial apriorística, a base de principios teóricos inviolables, a los que forzosa y forzadamente habían de acomodarse los datos de la observación; σόζειν τα φαινόμενα salvar las apariencias, fué la divisa de los astrónomos durante muchos siglos; porque los cuerpos celestes, de naturaleza superior a la de los terrestres o sublunares, solamente podían tener un movimiento uniforme, regular y perfecto, y por tanto circular: cualquier fenómeno contrario a este principio, había que *salvarlo* buscando una solución cualquiera a la aparente anomalía o irregularidad. Esto es lo que hizo ya Tolomeo respecto de los planetas, con tolerable exactitud, atendidos los medios de comprobación de aquellos tiempos, mediante sus epiciclos (círculos cuyo centro describía otro círculo, llamado deferente, de cuya combinación resultaba aproximadamente la elipse que en realidad describen); al mismo tiempo, para explicar relaciones mutuas en el cielo, se multiplicaban las *esferas*, que llegaron a ser 80 en el siglo XVI. Todo

este sistema formaba parte de una síntesis cósmica donde entraba la física, la química, la fisiología, la psicología... (términos entonces muy mezclados y de significado más confuso que hoy) en multitud de influjos entre el Cielo y la Tierra; ni los filósofos ni los mismos teólogos pudieron emanciparse de tales convicciones, puesto que se veían obligados a resolver sus problemas dentro de la atmósfera científica que respiraban [3]; y no poco contribuyó a crear este ambiente el carácter venal de la astrología (plaga tan extendida ahora como entonces). Por eso, cuando Copérnico propuso lo que en rigor matemático se reducía a un mero cambio de origen en las coordenadas celestes, trasladándolo de la Tierra al Sol, en realidad se planteó un problema de dimensiones trascendentales, cuya solución se vislumbró tres cuartos de siglo más tarde con Galileo, y en los años siguientes con Kepler y Newton; las esferas, que antes eran lo principal y los astros lo accesorio, poco a poco fueron desapareciendo, y con ellas las *cualidades* (grave, leve; seco, húmedo...), que también perdieron su virtud de explicar los hechos, al ceder su puesto a las *leyes* que se iban descubriendo, y a un universo movido desde fuera sucedió otro compuesto por cuerpos libres, que se movían cada uno en la órbita más cómoda para ellos, según sus propias tendencias.

Tras el colapso de la astronomía aristotélica, las etapas sucesivas se han llamado también revoluciones de la física, y como consecuencia lógica, de la cosmología: 1) gravitación y mecánica celeste de Newton, seguido de Bernouilli, Euler, Lagrange y Laplace; 2) electro-magnetismo, desde Faraday a Maxwell; 3) mecánica cuántica y relatividad con Planck, Einstein, Rutherford y Bohr, y 4) la era de las partículas fugaces subatómicas, que empieza con el electrón positivo de Anderson y llega en nuestros días al neutrino de Fermi, descubierto veinte años después (1957) de que él predijera su existencia, y que como fantasmas evanescentes aparecen en las cámaras de niebla o de burbuja al conjuro de los rayos cósmicos o en menor escala, de sus imitadores los ciclotrones. Al final de cada una de estas fases se creía siempre haber llegado a algo definitivo y satisfactorio, hasta que el comienzo de la fase siguiente desconcertaba a los físicos y les obligaba a dar nuevo rumbo a sus ideas. Lo más saliente de la cuarta etapa actual, a juicio de Fred Hoyle, es la relación numérica que aparece estre el universo infinitamente grande y el infinitamente pequeño; Jordan, partiendo de los puntos de vista de Dirac, y a base de las que llama constantes reales (masa y carga del electrón, velocidad de la luz, masa del protón y cuanto de energía o acción), construye la unidad elemental del tiempo: el que tarda la luz en recorrer el radio clásico del electrón; y halla que la relación entre la edad del uni-

verso, hoy admitida, y esta unidad, es 10^{40}, número sin dimensiones; asimismo la relación entre la fuerza eléctrica y la gravitatoria que enlazan al protón con el electrón, es también 10^{40}; es decir, que cada dos números adimensionales de los que ocurren en la naturaleza, están ligados por una simple relación matemática, donde los coeficientes son del orden de magnitud de aquella unidad fundamental. Según Jordan, la constante de gravitación es inversamente proporcional a la edad del mundo, cuya masa total es también proporcional a la raíz cuadrada de dicha edad y su radio proporcional a la edad misma; y como ésta crece, también lo hacen el radio (expansión) y la masa (creación continua). Admite el nacimiento espontáneo *(Spontanentstehung)* de las estrellas y como para él son casi iguales y de signo contrario la energía cinética y la potencial, resulta que la energía total del universo tiene que ser *cero* [10]. Citamos este ejemplo en confirmación del influjo que el nuevo rumbo de las ideas físicas ejerce en la cosmología y cosmogonía modernas.

Paralelamente a esta revolución de las ideas y como ocasión y causa de ella, se ha ido produciendo la de los medios de observación: óptica, fotografía, espectrografía, electrónica y radioastronomía, que ha permitido una penetración cada vez mayor de los espacios, así en profundidad como en calidad, recogiéndose numerosos y valiosos datos que han servido de base a la concepción actual del universo y a la formulación de hipótesis, muchas de ellas sólidamente fundadas, acerca de su vida, origen y destino. En frase de Hubble, la historia de la astronomía es la historia de horizontes que huyen, no sólo en el sentido literal de la fuga de las galaxias y del universo en expansión, sino en cuanto el alcance de nuestros conocimientos astronómicos va dilatando sus límites: los materiales, por la extensión a que se llega, y los intelectuales, por lo atrevido de las teorías que se formulan. Los novísimos procedimientos radioastronómicos están revelando secretos antes insospechados acerca de la cuantía, estructura y actividad de las nubes cósmicas y materia interestelar e intergaláctica; para cada longitud de onda existe un *cielo* diferente, de una configuración y aspecto en todo diversos del que ven los ojos humanos; algunos de estos mundos nuevos han podido ser identificados con certeza (v. g., el del hidrógeno neutro, correspondiente a la radiación en onda de 21 cm., emisión predicha por Van de Hulst en 1944 y comprobada luego por la observación), otros con más o menos probabilidad, puesto que su estudio no ha hecho más que empezar. Lo más interesante es que esta actividad cósmica de enorme intensidad (se ha calculado la potencia de una de estas emisoras, que resulta ser de 10^{44} ergios por segundo), que se puede registrar a distancias extraordinaria-

mente grandes, no encuentra obstáculos como las radiaciones luminosas y facilita así el recorrido y exploración homogénea de todo el firmamento; en particular aventaja al análisis espectral en la apreciación del *red shift* o desviación de las rayas hacia el rojo, que en radioastronomía por variación de frecuencia es fácilmente medible, mientras que en el espectógrafo, cuanto mayor es la desviación hacia el rojo, más se adentra la imagen en la región donde ya no sirven las placas fotográficas más sensibles y rápidas (azules) y hay que emplear las pancromáticas, más lentas; la solución de esta dificultad ha sido el empleo de un nuevo equipo fotoeléctrico, versión astronómica del microscopio electrónico.

Con tan copiosos elementos de juicio ha podido la cosmología moderna trazar un cuadro bastante objetivo y completo del universo sideral [8]; constantemente aportaciones nuevas retocan o corrigen algunos pormenores, y en particular, acerca de la evolución cósmica, la observación y estudio de cuerpos celestes que se encuentran en fase más adelantada o retrasada ayuda a reconstruir un proceso cuya larguísima duración impide seguirlo directamente. Precisamente esta clase de investigaciones ha conducido lógicamente del estudio de la vida de los astros a plantear las cuestiones relativas a su nacimiento y muerte, y discutir con datos cada vez más completos, la cosmogonía y escatología [5].

* * *

No es de este lugar la descripción, siquiera sea esquemática, de lo mucho que hoy se sabe o se conjetura sobre los enigmas del universo; pero sí lo es la valoración crítica de los argumentos en que se basan las afirmaciones de los astrónomos. En general se puede sintetizar este problema lógico en dos términos que en cierto modo se complementan: *extrapolación* y *analogía*, es decir, en extender a grandes distancias lo comprobado aquí en la Tierra en proporciones incomparablemente más pequeñas, y aplicar las leyes físicas que rigen en el mundo terrestre a otros mundos lejanos; en principio, la deducción es legítima, pues *vemos* cumplirse allí algunas de ellas (por ejemplo, las de Newton en la rotación de los binarios estelares) y deducimos que en circunstancias análogas a las exploradas aquí abajo, se cumplirán las demás en cualquier parte; por eso de la rotación de las mismas galaxias se arguye al cálculo de sus masas respectivas, lo mismo que las de cada par (Sol-planeta y planeta-satélite) de nuestro sistema.

Las medidas trigonométricas *directas* de distancias siderales se fundan únicamente en la ley de propagación rectilínea de la luz, válida para

cualquier distancia; el límite inevitable de tales medidas, para estrellas que tengan paralaje perceptible, es el de los errores en los aparatos de precisión y en el mismo grano de las emulsiones fotográficas, donde sólo se llega a responder de la milésima de segundo de arco, correspondiente a más de 400 años-luz; más allá, esos errores son mayores que las pequeñísimas diferencias o desviaciones que se quieren apreciar. Otra cosa son las *medidas indirectas:* calculada la velocidad radial de los componentes de un binario y conocido por fácil observación directa el tiempo invertido en un giro completo, se llega al diámetro real de la órbita, que comparado con el aparente, da la distancia; por este camino y en condiciones excepcionalmente favorables, se ha logrado centuplicar el alcance antes mencionado; pero ¿es legítimo este argumento de analogía, aplicado al significado físico de la desviación de las rayas espectrales, como signo de acercamiento o alejamiento del foco emisor de radiaciones? Es tal la trascendencia de esta cuestión para la cosmología, y sobre todo para la cosmogonía, que se han hecho múltiples tentativas para eludir las consecuencias que lógicamente trae consigo la respuesta afirmativa: se buscó otra explicación en el efecto Compton (choque de fotones contra iones y electrones); en el efecto Einstein (acción sobre la luz de los campos gravitatorios); en la nueva ley, insospechada y gratuita, de la *fatiga* de la luz... Todo inútil: tales explicaciones han resultado inadecuadas y ha habido que rechazarlas [15]. Hay otra especie de perturbación espectral, que no conviene confundir con el *red shift,* a pesar de su aparente semejanza: es el *enrojecimiento* de algunas estrellas al pasar su luz por nubes cósmicas formadas por partículas (no átomos), donde es absorbida la luz azul, de un modo parecido a lo que sucede con el fenómeno atmosférico de los arreboles; semejante *desviación del color* (no de las rayas) afecta únicamente a la intensidad relativa de una región espectral respecto de otra. No faltó ciertamente quien atribuyese el mismo *red shift* a esas nubes cósmicas interpuestas en el camino de los rayos luminosos hasta nosotros, evasiva que ha recibido recientemente un rudo golpe, al ser observado el mismo fenómeno y en buena armonía con el método óptico, en las ondas de radio procedentes del mismo origen [16]; también ellas ofrecen desviación de frecuencia proporcional a la velocidad de acercamiento o alejamiento del foco emisor, y es sabido que para esta clase de ondas no hay pantalla nebular; se han podido comparar los resultados de ambos procedimientos al medir la velocidad radial de un enjambre galáctico de la Cabellera de Berenice, y el espectógrafo dió una recesión de 6.680 km./s., en buena coincidencia con los 7.000 obtenidos por radioastronomía.

Precisamente el fundamento sólido de no pocas argumentaciones astronómicas o astrofísicas es la *convergencia* de resultados obtenidos por caminos diferentes e independientes entre sí; cuando esto sucede, la lógica más exigente tiene que darse por satisfecha, aunque las cifras resultantes sean *astronómicas* y duras de creer... Así ha ocurrido con las consecuencias de otras leyes espectrales, distintas del efecto Doppel: la de Wien para la temperatura absoluta, del efecto Zeeman para los campos magnéticos, de las rayas características de cada elemento que acusan su presencia en los astros o nubes cósmicas, del espesor de esas rayas, proporcional a su densidad o a la presión a que están sometidos, etcétera..., que al darnos un cuadro bastante completo de lo que ocurre en el exterior observable del astro, permite deducir lo que tiene que ocurrir en su interior [5]; todo ello en buena coincidencia con lo que se sabe por medidas trigonométricas directas, en particular cuando el análisis espectral acusa un estado energético correspondiente a un brillo real, que comparado con el aparente, exige determinada distancia, de acuerdo con la lograda midiendo la paralaje [1].

Graves dificultades se han vencido en este terreno valiéndose del valor lógico del argumento estadístico; el estudio de un crecido número de galaxias ha permitido fijar los caracteres medios de todas ellas, entre los que se cuenta su brillo real. Partiendo de este dato y midiendo el brillo aparente con fotómetros electrónicos, capaces de multiplicar millones de veces la intensidad de luz recibida, pudo W. Braun afirmar que la galaxia más lejana de quien hasta ahora (1956) se ha calculado el desplazamiento (120.000 km./s.) se encuentra a 1.800 millones de años-luz; como es bien sabido, la estadística es válida para el conjunto, no para los casos aislados en los que puede fallar la ley de frecuencia; pero por eso insistía Humason en que la fuerza de su argumento estaba en la suficiente abundancia de datos sometidos al cálculo: la colección de galaxias ya estudiadas, fruto de largos años de investigaciones, primero en Monte Wilson y después en Monte Palomar, cuenta ya con muchos centenares de ejemplares y las apreciaciones a que han dado lugar van creciendo en autoridad al mismo ritmo [17]. Se han determinado bien los límites de validez de cada método: el de las cefeidas, que relaciona el brillo real, y por tanto su estado energético *actual* (al tiempo de emitir la luz que llega *ahora*), con el período de su variación de intensidad, fácilmente apreciable, está condicionado a la posibilidad de observar estrellas individuales en las galaxias, y su alcance es de algunos millones de años-luz; algo más allá se han medido los enjambres globulares, especie de nebulosas dentro de las nebulosas totales, y para galaxias aisladas a

mayores distancias hay que contentarse hoy con el argumento estadístico a partir del brillo medio.

* * *

Hasta principios de este siglo la actitud de muchos astrónomos era de marcada indiferencia respecto del primer origen del universo material, por considerarlo ajeno a una ciencia experimental; a lo más aludían vagamente a él y se parapetaban cómodamente tras el postulado de una materia eterna y suficiente por sí misma para evolucionar según leyes que se investigaban sin preguntar por el nombre del legislador; los que no llegaban a tanto solían asignar fechas remotísimas, sin adentrarse mucho en su valoración, cuando trataban del comienzo de alguno de esos procesos; y en esa lejanía cronológica, por una especie de efecto psicológico de perspectiva, se atenuaban o esfumaban los puntos débiles de cualquier argumentación. En otro artículo de esta revista se reseñaron brevemente las causas de la conmoción producida recientemente en este orden de ideas y aludíamos a "una serie de hechos independientes entre sí, que han confluído hacia una conclusión común: que la vida del universo en sus diversos elementos materiales está regida cronológicamente por lo que se ha llamado la escala corta de los tiempos" [4]. La lista es larga y abarca la formación de todas y cada una de las unidades cósmicas, desde los enjambres de galaxias hasta las partículas y átomos interpuestos dentro y fuera de ellas.

Razones bien ponderadas inducen a admitir una evolución galáctica que empieza en las amorfas o irregulares, sigue por las barradas o espirales y acaba en las elípticas, desprovistas de prolongaciones en espiral; estadísticamente se ha estudiado el modo probable de agruparse, tanto las nebulosas como las estrellas, para constituir enjambres o simplemente sistemas de dos o más elementos; la astrofísica, con argumentos cuyo valor acabamos de examinar, ha logrado reconstruir, si nó la formación inicial, todavía problemática, al menos el desarrollo ulterior y declinación postrera de la vida estelar, que termina frecuentemente con una desintegración que viene a ser la vuelta, en sentido literal, al polvo cósmico de que fueron formadas [15]; y como episodio secundario, menos explorado por razones obvias, se incluye la formación eventual de sistemas solares como el nuestro. Se conoce bien, en líneas generales, la vida de los átomos, ya en el seno de los astros, donde parece que se forman los más complejos, ya libres formando nubes cósmicas de estructura muy varia. El denominador común de todas estas categorías de seres en el espacio es no sólo la brevedad de su duración, sino la

coincidencia sorprendente de las cifras que la expresan [11], obtenidas por procedimientos independientes, que alcanzan a esos mismos átomos, dotados de un historial como el de las estrellas y galaxias, lo que obliga a inquirir también su origen [13]; finalmente, la fuga y expansión galáctica, como rasgo general de toda la actividad del universo, ha venido a coronar todos los procesos parciales, cuya consecuencia ineludible es siempre la misma: que hace unos cuantos miles de millones de años ocurrió *algo* que marcó el principio de una nueva era; las leyes que hoy rigen en el mundo no pueden extrapolarse hacia atrás sin tropezar con ese punto singular de la curva, antes del cual no se explica cómo pudieron ser válidas [14]. Esas cifras coincidentes no se desprenden de hipótesis, sino de hechos, y los hechos no se discuten: hay que explicarlos satisfactoriamente.

De aquí han nacido varias teorías cosmogónicas que pretenden ajustarse a esos hechos y que podemos agrupar en tres clases, según que admitan un origen del universo 1) gradual o cíclico; 2) explosivo o 3) continuo; los dos primeros reconocen la sigularidad o discontinuidad citada y a partir de ella atribuyen a la era presente una evolución más o menos gradual (Eddington), o la incluyen dentro de una serie de sucesivos cambios de sentido (contracción y dilatación del universo) que seguirán repitiéndose en el futuro (de Sitter) o bien admiten un comienzo genuinamente tal, irreversible, antes del cual la astronomía no tiene elementos de juicio (Lemaître, a quien se debe la predicción, antes de haber sido observada, de la fuga de las galaxias, a velocidades proporcionales a su distancia), porque antes de ese momento la materia no existía: tuvo que ser creada por una acción exterior. En cambio, los partidarios del llamado "estado continuo" (Bondi, Gold, Hoyle...) niegan ese punto singular, porque en cierto modo lo generalizan a todos los tiempos, en los que a una expansión continua del espacio acompaña una creación también continua de materia, postulada ya por Jordan, aunque éste la admitía sólo a partir de la fecha inicial que Bondi, Gold y Hoyle rechazan; para éstos no existe edad del universo, sino edad de las galaxias individuales: cuando la densidad pasa de cierto límite crítico hacia más, prevalece la atracción; si hacia menos, la repulsión y si se mantiene en dicho límite, habrá equilibrio estático y estado estacionario. La variación de densidad implica variación de distancias mutuas, y según sean éstas mayores o menores, prevalecerá, respectivamente, el término correctivo de Einstein (expansión) o quedará prácticamente anulado, como ocurre con nuestras distancias *pequeñas* dentro de la Vía Láctea o el sistema solar. En cuanto al primer origen de la materia cós-

mica, he aquí las palabras textuales de Hoyle: "Interesa establecer la ley de formación (creación) de la materia, sin seguir preguntando de dónde viene (esto es metafísico) ni multiplicar los porqués, impropio de la ciencia (experimental); basta poner de acuerdo esa ley hipotética con los resultados de la observación. Como hay campo nuclear, que aglutina el núcleo atómico; electromagnético, que permite a los átomos absorber luz; de atracción, que mantiene unidas las galaxias y las estrellas, también hay campos de creación, que hacen nacer una materia bajo el influjo de otra, y este campo es el que provoca la expansión. El tamaño de estos campos crece por el orden indicado, desde el mínimo nuclear hasta el máximo universal" [12]. Doctrina extraña, que gran número de astrónomos rechazan hoy [7-13], e inaudita creación sin creador [13], rasgo acaso único en la historia del pensamiento humano.

Los defensores de un universo pulsante o cíclico [19], en cada una de cuyas fases iniciales se plantea, sin resolverlo, el mismo problema de los que admiten un origen realmente tal, tienen que enfrentarse con otro, igualmente insoluble, del inexplicable cambio de signo (contracción-expansión) en el proceso evolutivo; ya en las cosmogonías más antiguas, de tipo meramente mecánico o termodinámico, quedaba siempre sin explicar el primer impulso capaz de provocar el indispensable desequilibrio inicial para pasar del caos atómico a entidades cósmicas más orgánicas y diferenciadas. Ahora que los mismos átomos no son ni pueden ser eternos, como lo prueban los hechos de la radiactividad y de la escisión y fusión nucleares, su formación y la energía necesaria para ella sólo se halla en el seno de las estrellas, lo que nos vuelve al punto de partida. Siguiendo a Lemaître en su teoría del *átomo gigante* (masa inicial de neutrones hiperdensos) se explica bien, bajo el punto de vista del origen de la energía, todo el proceso siguiente; pero gracias a haber incluído en la creación *real* de la materia las energías inherentes a ella. Más aún, el cálculo estadístico de las probabilidades de que se formaran los elementos en una u otra proporción numérica coincide bastante bien con lo que de hecho ocurre, según nos consta por las fuentes de información de que disponemos: distribución de los elementos terrestres, así en la corteza por observación directa, como en el interior del globo y en las capas atmosféricas por deducciones bien fundadas; en los fragmentos meteóricos, menos modificados que la Tierra; en las estrellas, por la intensidad de las rayas espectrales, proporcional a la cuantía de cada cuerpo simple; en la materia interestelar, por este mismo método aplicado a las rayas de absorción y por métodos radioastronómicos; finalmente por las aportaciones de los rayos cósmicos. En todos estos casos

las curvas de ocurrencia y abundancia relativa coinciden aceptablemente y dan sólido fundamento para inducir la homogeneidad de composición del universo. Por lo demás, la cuestión del origen de la energía está íntimamente ligada con el de la materia de quien es propiedad esencial; y como hemos visto que la temporalidad del mundo material se impone, se palpa, por decirlo así, del mismo modo, al retroceder a la *fecha cero* se presenta en toda su crudeza el problema de un universo desconcertante, sin energías explicables por las leyes hoy conocidas, que entonces no regían; y de ahí a un universo inexistente no hay más que un paso, que en buena lógica no hay más remedio que dar. Sería absurdo, como ha dicho el P. Stein, Director de la Specola Vaticana, admitir que la materia o la energía hayan existido eternamente en un estado de letargo, para desatarse espontáneamente en un momento dado.

* * *

Citábamos al principio la acusación hecha contra la cosmología griega de obligar a los hechos observados a ajustarse a ideas preconcebidas. Parecida culpa se imputa hoy también a algunas teorías actuales, especialmente a las relativistas, que por haber tenido brillante confirmación en varios aspectos, se quiere que valgan también para otros; se ha llamado a este empeño antropomorfismo exagerado, en cuanto implica una adaptación forzosa de lo que sucede en el mundo a la armonía y orden concebido en forma de teoría coherente[8]; ciertamente puede haber exceso en tales apreciaciones y la posición más prudente sería estar dispuestos a modificar cualquier hipótesis *sencilla* cuando la experiencia muestra que las cosas son más *complicadas* de lo que se creyó en una primera aproximación: así ha sucedido más de una vez. Pero también ha mostrado la historia de las ciencias que los grandes descubrimientos son hijos de intuiciones geniales por parte de quienes buscaban en la naturaleza un orden y una armonía que existen realmente, pero que hay que saber buscar y comprender. Copérnico pensó en un mundo más simple y armónico; Kepler quiso adaptar las órbitas planetarias a las escalas musicales y aunque no lo consiguió, continuó buscando semejanzas entre lo conocido y lo desconocido para ir tras la revelación de la unidad en la naturaleza; Dalton no tomó de los epicúreos la teoría atómica integral, sino sólo la imagen del átomo, con lo que dió ocasión a nuevas investigaciones químicas, y la síntesis creativa de su mente hizo lo demás; Yukawa en 1932 partía de la analogía entre las ondas luminosas y las partículas separadas, y dedujo que el aglutinante de los nu-

cleones tenía que ser también un corpúsculo; calculó cuál debía ser su masa y... esperó: el descubrimiento ulterior de los mesotrones le dió la razón. Las ideas de tales semejanzas ha sido a menudo fecunda en el campo científico, sin que obsten los tropiezos inevitables e imperfecciones propias de toda obra humana; así Faraday llevó a cabo la unión de la electricidad con el magnetismo, Maxwell la de ambos con la luz, Einstein la del tiempo con el espacio, la de la masa con la energía y equiparó el paso de la luz junto al Sol con el vuelo de un proyectil. Y aunque Faraday se equivocó al pretender unir la electricidad y el magnetismo con la gravitación, Newton al concebir el rayo de luz con una andanada de proyectiles y Aristóteles en varias de sus apreciaciones cosmológicas, lo que no fué equivocado fué el camino emprendido, como se vió por el éxito final. En particular Aristóteles, el primer enciclopedista, tuvo el mérito de iniciar, sobre todo en las ciencias naturales, un método de investigación aún válido el día de hoy, ni tan teórico como el de Platón, ni un mero acopio de datos como el de Herodoto; cometió errores, como tantos otros, pero alguien tenía que abrir brecha en la muralla de lo desconocido, y fué él quien lo hizo [2].

ANTONIO DUE ROJO, S. I.

Director del Observatorio de Cartuja (Granada)

BIBLIOGRAFIA

[1] BARANGÉ CAMP, A.: Ideas cosmogológicas actuales. Barcelona (1951).
[2] BRONOWSKI, J.: How scientific ideas are born. *The Nation* (USA), dic. (1956).
[3] DINGLE, H.: Cosmology and science. *Scient. Amer.* v. 195, n. 3, pp. 224-236 sept. (1956).
[4] DÚE, A.: Crisis filosófica en las ciencias físico-naturales. *Pensamiento*, v. XI, n. 42, pp. 189-198. abr.-jun. (1955).
[5] DÚE, A.: Vida y muerte de las estrellas. *Euclides*, v. XV, n. 176, pp. 327-330, oct. (1955).
[6] FOWLER, W. A.: The origin of the elements. *Scient Amer.* v. 195, n. 3, pp. 82-91, sept. (1956).
[7] GAMOW, G.: The evolutionary universe. *Ibid.* pp. 136-154.
[8] GAUZIT, J.: Les grands problemes de l'Astronomie. París (1951).
[9] GIRET, A.: L'Astronomie actuelle et la notion de Dieu. París (1956).
[10] HAAR, D. T.: The origin of stars and galaxies. *Scient. Monthly*, v. 77, pp. 279-288, dic. (1953).
[11] HAAR, D. T.: The age of the universe. *Ibid.* pp. 173-181. oct. (1953).
[12] HOYLE, F.: Aux frontieres de l'Astronomie. pp. 368 sgg. París (1956).

[13] O'CONNELL, S. I., D.: "According to Hoyle". *The Irish Astronomical Journal*. v. 2, n. 5, pp. 127-138, marz. (1953).
[14] ROBERTSON, H. P.: The universe. *Sc. Amer.* v. 195, n. 3, pp. 73-81, sept. (1956).
[15] ROMAÑÁ, S. I., A.: La vuelta en Astrofisica a la idea de creación. Tirada aparte de *Esto vir.*
[16] RYLE, M.: Radio galaxies. *Sc. Amer.* v. 195, n. 3, pp. 205-220. sept. (1956).
[17] SANDAGE, A. R.: The red shift. *Ibíd.* pp. 171-182.
[18] SEARLE, L. T.: The changing universe. *The Journal Royal Astron. Society of Canada*, v. 51, n. 5, pp. 278-280, oct. (1957).
[19] TOCQUET, R.: Cycles et Rithmes. Paris (1951).

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

SUAREZ Y EL PERSONALISMO

Pocas son las teorías filosóficas que hayan sido más plenamente desarrolladas en los últimos años o que hayan ocasionado más serias controversias, como la doctrina llamada "Personalismo". Jacques Maritain ha escrito abundantemente sobre el tema, desde 1925, con sus *"Tres Reformadores"* hasta su libro reciente *"La persona y el Bien Común"*, que contiene una exposición completa del problema. En el campo de la controversia hemos escuchado la discusión Eschmann—De Koninck [1].

Como los escoláticos que han tratado el tema han sido ampliamente Neotomistas, su exposición y controversia se ha basado por entero en textos de Santo Tomás, dejando a un lado casi totalmente a otros grandes escolásticos.

Con objeto de remediar esta falta de atención, desafortunada, nos hemos propuesto descubrir el pensamiento de Francisco Suárez en esta materia, pues creemos francamente que ninguna autoridad puede aplicar mejor. la llamada del personalismo a la "sabiduría antigua" y a la "sabiduría cristiana", que el doctor de Coimbra.

En esta discusión centraremos nuestra atracción alrededor de los tres puntos cardinales del Personalismo:

I. La distinción (o mejor, antagonismo u oposición) entre *individuo* y *persona*.
II. El aserto de que la persona, como tal, no es parte de ninguna comunidad y, por tanto, no está sujeta a ningún bien común.
III. El aserto de que Dios no es el Bien Común de sus criaturas intelectuales.

I. La distinción entre individuo y persona.

El viejo problema de lo uno y lo múltiple se ha convertido en nuestro tiempo en el problema del Hombre y Sociedad. El poder del Estado moderno se ha hecho enorme, y sus actividades asombrosas. Algunos estados han adop-

[1] De Koninck: *De la primauté du bien commun contre les personalistes.* Quebec, 1945. I. Th. Eschmann, O. P.: *In defense of Jacques Maritain.* Modern Schoolman, vol. XXII.

tado el materialismo como punto de mira de su filosofía, despreciando o negando la orientación superpolítica de los ciudadanos. Se necesita, por lo tanto, una doctrina filosófica que reafirme la naturaleza espiritual del hombre, y que establezca una clara línea de demarcación entre las cosas que son del César y las que no lo son.

El Personalismo ha intentado trazar esta línea con su distinción entre *individuo* y *persona*. La individualidad, nos dicen los personalistas, está enraizada en la materia, de modo que, como individuo, el hombre es un fragmento de la especie, esencialmente una parte, y sometido al bien común del todo. La personalidad, en cambio, tiene sus fundamentos en el espíritu, que es esencialmente lo opuesto a "ser una parte", de modo que como persona, el hombre es "un todo", y no está sujeto a ningún bien común.

La antítesis entre *individuo* y *persona* ha recibido una elaboración dramática en manos de los personalistas. El señor Mounier, por ejemplo, nos dice que "... *Individuo* significa la difusión de la persona en la superficie de su vida, y el deseo de perderse en ella"; es "mi sedienta alegría en esta dispersión, el incestuoso amor de mis singularidades" [2]. Para M. De Rougemont, el individuo es "un hombre sin destino, un hombre sin *razón de ser* o sin vocación, un hombre de quien el mundo no pregunta" [3]. La *persona*, por otra parte, connota elección, compromiso, integración, generosidad, comunión [4]. J. Maritain nos dice que "En cuanto somos individuos estamos sometidos al mundo de las estrellas; en cuanto somos personas, las regimos" [5].

Tal antagonismo entre individuo y persona no tiene lugar alguno en el suarecismo. Para Suárez, individuo difiere de persona sólo como un concepto común difiere de sus inferiores; como *animal*, p. e., difiere de *hombre*, o *razón suficiente* difiere de *causa eficiente*. Cuando "lo indiviso en sí y separado de cualquier otro" es una naturaleza racional, entonces es una persona, un individuo racional. Una persona no es otra cosa, como dice Suárez, que un supósito de naturaleza racional [6]. Cada entidad que es una, en la naturaleza de las cosas, es un individuo singular, pero no cada *una* es una persona, ya que *persona* connota inteligencia. Como ambos conceptos designan el concreto, la realidad existente, y la persona no es más que la ulterior determinación del individuo, no puede existir base para la oposición entre ellos.

Como parecería muy claro por la definición de Boecio, la tradición escolástica considera que el término *persona* indica un concreto, una realidad singular, todo el hombre, *esta* carne y sangre, sustancialmente unida al espíritu. Un hombre puede ser persona en razón de su alma, pero no es su alma la que es persona. Fecher se equivoca cuando escribe que "es posible

---

[2] E. Mounier: *Révolution personaliste et communutaire*. París, Aubier, 1935, pp. 67-70.

[3] Denis de Rougemont: *Politique de la Personne*. Ed. 'Je sers' S. C. E. L. París, 1934, pp. 45-46.

[4] E. Mounier: *Op. cit.*, pp. 60-72.

[5] J. Maritain: *Three Reformers*, Sheed and Ward. London, 1928, p. 21.

[6] Suárez: *De Trinitate*. Lib. I, cap. III, n. 3. L. Vives, ed. (1856, 28 vols.). Ha sido ampliamente utilizado y todas las traducciones son del autor.

adecuar la persona con el alma"[7]. Cosa extraña, aunque el personalismo no admite que la persona sea una parte de la sociedad civil, de la raza y del universo—siendo así que lo es según la tradición escolástica—, sin embargo, hará a la persona parte de la unidad sustancial, el hombre, cosa que no es verdad, ya que la persona es todo el hombre.

Lo mismo que no existe justificación alguna para la oposición entre estos dos conceptos, dentro del Escolasticismo, tampoco la existe para la usurpación del sentido peyorativo de *individuo*.

La individualidad debe predicarse de todo concreto, de todo ser existente, tanto de la naturaleza angélica como de la divina. Suárez nos dice que:

"... Si la misma Naturaleza Divina, que es infinitamente inmaterial, es individua y singular, con mayor razón lo será cualquier naturaleza angélica..."[8]

Si la individuación se debe predicar de Dios, ¿qué razón hay para hacer de ella la base de la imperfección? Si vamos a encontrarla en los ángeles, ¿cómo puede ser algo opuesto a personalidad, ya que los ángeles son "puras personas"? Ellos se constituyen en individuos por la misma realidad espiritual por la que son personas. Pero si individualidad supone el "ser parte", y personalidad lo excluye, difícilmente podrán ser las dos efecto de un mismo principio.

A estas objeciones contestarían, sin duda, los Personalistas, que ellos se refieren a la teoría del Hombre y de la Sociedad, que su identificación entre individuación y materialidad no puede aplicarse a los seres que se individualizan por su propia esencia, que sólo se refiere a personas que no son "puras personas", y cuya individuación se realiza gracias a la "materia signata quantitate".

El doctor De Koninck ya ha discutido la cuestión de si el personalismo se inspira en el tomismo, y ha llegado a la conclusión de que no. Nosotros creemos que Suárez está aún más distante de esta doctrina, a causa de que concibe la entidad física de la cosa como su propio Principio de Individuación.

Suárez encuentra oscura la frase "materia signata quantitate". No puede significar, dice, que la "cuantidad" se encuentra en el compuesto y no en la materia prima misma, ya que entonces se destruiría en la corrupción y tendría que ser preparada de nuevo en la generación. Lo cual, a su vez, significaría que la forma sustancial tendría que ser introducida en una materia completamente vacía de cuantidad. Pero como la forma difícilmente puede unirse a una materia que no sea distinta de cualquier otra materia, hay que decir que la sustancia material está ya esencialmente completa e individuada antes de la llegada de la cuantidad, de modo que la cuantidad no puede ser el principio de individuación[9].

Si se sostiene, por otra parte, que la cuantidad está en la materia prima, y que permanece en las generaciones y corrupciones, entonces no solamente

[7] C. A. Fecher: *The Philosophy of J. Maritain*. The Newman Press. Maryland, 1953, p. 160.
[8] Suárez: *Disputationes Met.* Disp. V, sec. I, n. 7.
[9] *Disp. Methaph.*, Disp. V, sec. III, n. 10.

esta materia en sí misma, sino aun afectada por la cuantidad, puede existir bajo diferentes formas, y, por tanto, en individuos numéricamente distintos, en cuyo caso no hay otro principio mejor de individuación que la materia sola [10].

Como la cuantidad es un accidente para Suárez, no puede entrar en la composición sustancial de una cosa y, por lo mismo, no puede servir para distinguirla de las demás. Lo que hace que una cosa sea distinta de las demás, no puede ser otra cosa que lo que la hace "una en sí misma", ya que son nociones correlativas. El Principio de Individuación debe ser, por consiguente, "lo que constituye intrínsecamente tal sustancia, y es especialmente propio de ella" [11]. No puede ser un accidente porque lo que constituye a una sustancia intrínsecamente debe pertenecer al orden sustancial; tampoco puede ser la sola materia, ya que "esta materia no es especialmente propia de este individuo, ya que puede existir bajo otras formas" [12]. Tampoco puede ser la forma sola el principio de individuación, ya que la materia es también un principio intrínseco que constituye la entidad de la cosa, "si no sola, al menos con la forma" [13]. De este modo, "materia, forma y su unión", ya que ellas constituye sustancialmente la cosa, haciéndola "una en sí misma", son también los principios de su individuación [14].

Para Suárez, el ser se individúa por su entidad física. De esta forma, el individuo de Suárez viene a ser simplemente la esencia singular existente con su modo de subsistencia. Si la forma substancial de tal esencia es subsistente y racional, el ser será una persona, un individuo racional. No hay lugar en tal sistema para una distinción, cuánto menos para una oposición, entre *individuo* y *persona*.

II. La persona como parte.

Los Personalistas ponen su distinción entre *individuo* y *persona*, con el objeto de eximir a la persona en cuanto tal de la jurisdicción de la sociedad. Si no pertenece a la naturaleza de la persona el "ser parte", la persona como tal no podrá estar sujeta a ningún bien común de un todo. El P. Eschmann ha resumido el argumento personalista en las frases siguientes:

"Me parece—salvo meliori judicio—que la esencia pura de esta doctrina debería reunirse en el siguiente *enthymema*: Tomás dice: Ad rationem personae exigitur quod sit totum completum; o de nuevo: ratio partis contrariatur personae [15]. De aquí J. Maritain concluye que la persona, en cuanto persona, no es una parte de la sociedad; y si una persona es tal parte, este "ser parte" no podría basarse en la metafísica formalidad y precisión de "ser persona" [16].

[10] *Disp. Metaph.*, Disp. V, sec. III, n. 11.
[11] *Ibid.*, n. 1.
[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*, sec. VI, n. 1.
[15] *Sent.*, d. 5, III, 2.
[16] *In defense of J. Maritain*, p. 205.

El texto en que se basan los personalistas para establecer la imposibilidad de que la persona en cuanto tal "sea parte", sería concluyente si perteneciera al asunto de que tratamos. Pero todo lo que Santo Tomás está diciendo en los sitios citados es que la persona no puede ser una parte de un supósito mayor, con el cual constituiría una unidad física. Por esta razón precisamente, es por lo que una mano o una cabeza no pueden ser personas. Son partes, mientras que la persona es una sustancia completa. Por la misma razón, la Humanidad de Cristo no es una persona, sino que fué asumida en el supósito infinitamente más excelso del Verbo Encarnado.

La sociedad política (o la raza o el universo) no es una unidad sustancial, sino accidental, y la escolástica tradicional no encuentra dificultad alguna en hacer a la persona parte de tal unidad. El mismo Santo Tomás dice que, "Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum" [17]. Uno creería que esta frase exacta del Maestro presentaría un obstáculo infranqueable a la tesis personalista. Con todo, J. Maritain hace de ella el siguiente comentario:

"Sucede así porque el hombre no es una pura persona, una persona divina. El hombre no es solamente persona, esto es, subsistente espiritualmente, sino también individuo, fragmento individual de una especie, y esta es la razón por la que es miembro de la sociedad a título de parte de ella." [18]

Tal comentario no parece ser acendradamente leal a la *letra* de *Santo Tomás*. Santo Tomás no dice nada de species; ni siquiera usa la palabra *individuo*, que se debería sobreentender referida indirectamente a la species. El usa la palabra *singular*, que no tiene tal referencia. También usa la palabra *persona*, diciendo que se compara a la comunidad como una parte al todo.

Si hay alguna tradición escolástica que excluya a la persona de ser "parte", Suárez la desconoce tanto como Santo Tomás. Suárez habla de "personas individuos que son miembros de la república" [19]. Al discutir la cuestión de si la ley humana puede obligar *per se* en caso de peligro de muerte, él sostiene que sí puede, y la razón que da, es que "Aunque el hombre tiene un derecho a su vida, con todo, la república tiene un derecho a ella aún mayor, ya que... el ciudadano pertenece a la república más que se pertenece a sí mismo" [20].

Sería realmente extraño que fueran las personas humanas excluídas de ser parte de la sociedad precisamente por aquel atributo que hace posible la sociedad. Dedicarse al bienestar general es, sin dudarlo, más inevitable en una colmena o en un hormiguero que en una comunidad de hombres, pero aquéllas no son mejores sociedades por tal razón. De hecho no son verdaderas sociedades, ya que sus miembros no son personas y no pueden conocer el bien común como tal; se comportan como partes de un todo bajo la

[17] *II-II*, 64, 2.
[18] J. MARITAIN: *Reflexions sur la personne humaine et la philosophie de la culture*. Cahiers Laennec. Sept. 1935, p. 38.
[19] SUÁREZ: *De Deo*. Opus. VI, sec. I, n. 12.
[20] SUÁREZ: *De legibus*. Lib. III, c. XXX, n. 5.

influencia del instinto que les impulsa; son incapaces de una cooperación moral formal. Para usar la terminología personalista, su misma individualidad les impide formar una verdadera sociedad. La sociedad requiere una unidad que es fundamentalmente espiritual y moral, que se predica sobre el amor y el conocimiento, sobre el compañerismo humano y el reconocimiento formal del hecho de que el hombre tiene un último fin lo mismo que fines intermedios en común. Difícilmente sucederá que el mismo elemento que hace posible la sociabilidad humana milite contra el hecho de que el hombre forme parte de la sociedad, y por lo tanto, esté sujeto al bien común.

La desconfianza de los personalistas por el bien común, su tendencia a mirar los bienes comunes como "cadenas", que impiden la comunión con Dios [21], parece que se apoya en una equivocada concepción de la naturaleza del bien común.

No puede existir una verdadera oposición entre bienes privados y comunes. Defender lo contrario es aceptar la teoría de la doble moralidad, una para el ciudadano y otra para el estado. Es sostener que algo puede ser un bien para mí como individuo aunque se oponga al bien común; es defender que hay una ética individual con su propio código, y una ética social con un código completamente diferente. Precisamente contra este error es contra lo que luchó tan esforzadamente Luigi Sturzo. El señaló que ya que no hay un individuo extra-social ni una sociedad extra-individual, no puede haber sino una moralidad que es social-individual. Tratando este punto, indicaba que las palabras *ética* y *moralidad* se derivan de raíces griegas y latinas (ethos y mos, respectivamente) que tienen una connotación social muy acusada: la primera se refiere al *espíritu* de una comunidad, y la segunda a sus *costumbres* [22]. La moralidad ha sido, pues, concebida tradicionalmente como un modo de actuar, animado por consideraciones del bien común.

El bien común, que es un factor tan decisivo en la moralidad que quita su valor a un bien particular cuando va contra él, no prescinde del bien común. No es el bien de la sociedad como tal, como si la sociedad fuera una entidad aparte de los individuos que la componen. No es un bien que pueda invocarse para justificar planes quinquenales dirigidos al incremento de la riqueza nacional y a su prestigio, a expensas de la libertad e integridad de los hombres. El bienestar de los individuos existe como parte del bien común actual de la sociedad. Dice Suárez:

> "... el bien de los individuos... es comprendido en el bien común cuando el bien de uno es tal que no excluye el bien común. Más bien es requerido por los individuos, en virtud de la ley aplicada a los individuos, para que de los bienes de los individuos surja el bien común." [23]

El bien común no es una cadena, que enreda al miembro de la sociedad en situaciones temporales pesadas que surgen en el camino de su comunión con Dios. Es un bien que surge de la cooperación social; aumenta y suple

[21] ESCHMANN: *In defense of J. Maritain*, p. 204.
[22] LUIGI STURZO: *Inner Laws of Society*. P. J. Kennedy & Sons. New York, 1944, p. 204.
[23] SUÁREZ: *De Legibus*. Lib. I, c. VII, n. 3.

los débiles esfuerzos del individuo, haciéndole posible alcanzar, en la sociedad, un grado de perfección, que le sería imposible fuera de ella. En el estado, el propósito inmediato de la ley es promover el bien común, pero su último propósito es hacer bueno a los hombres; no sólo buenos en una única línea, como lo hacen las leyes del arte militar o de cualquier otro arte, sino *simplemente* buenos, ya que las leyes civiles tienen por fin el bien moral" [24].

Como "El fin de la república humana es la verdadera felicidad política", y como ésta "no puede existir sin los bienes morales" [25] difícilmente habrá una virtud moral cuya práctica no pueda prescribirla, por ley, el estado. Puede ser prescrita la templanza, ya que sin ella la naturaleza humana se corrompe y se imposibilita la propagación; la fortaleza, a menudo, es necesaria para la defensa de la república. En el estado de naturaleza pura, una república que venere al verdadero Dios, podría castigar a los que aboguen por el culto de dioses falsos o que enseñen doctrinas falsas acerca de Dios [26]. Sin duda que tales poderes están indicando una completa entrega de la persona al bien común de la sociedad.

Suárez nos dice que como el hombre es esencialmente social, habría levantado ciudades aun en el caso de que no hubiera caído del estado de gracia. En tal caso, no hubiera existido el problema de proveer a las necesidades básicas materiales, necesidades que surjen de la "individualidad". La alegría de la comunicación, la mayor oportunidad de progreso en las artes y en las ciencias y en la virtud hubieran empujado al hombre. En breve se habría introducido en la sociedad política, para hacerse una persona mejor [27]. Lejos de ser indicio de debilidad, la capacidad del hombre para la vida social "pertenece a la perfección de su naturaleza" [28]. Si aun "entre los ángeles existe sociedad y comunidad, con subordinación y orden" [29], seguramente que no habría nada de derogatorio del estado de naturaleza inocente en el hecho de obedecer a un legislador civil, ni necesidad de explicar que uno no era una "persona pura". Después de todo se requeriría al sujeto, no para servir al bien particular de los demás, sino para, por medios honrosos, servir al bien común [30].

La sociedad política, como la ve Suárez, es decir, la que hace del bienestar de la sociedad en conjunto su bien común, y es fiel a su propósito de hacer a los hombres "simplemente buenos", es la más noble de todas las instituciones humanas. Ella es la que hace posible la evolución y desarrollo de la virtud en una escala no soñada, de modo que, por ejemplo, la justicia que puede practicar un individuo es una pequeñez comparada con el reino de justicia puesto en acto por las leyes civiles y el aparato judicial. Suárez siente como Cicerón al elogiar la sociedad política:

---

[24] SUÁREZ: *De Legibus*. Lib. I, c. XIII, n. 6.
[25] *Ibid.*, n. 7.
[26] *Ibid.* Lib. III, c. XII, nn. 8 y 9.
[27] *De Creatione*, t. II, lib. V, c. VII, n. 6.
[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*, n. 12.

"... Nada hay más agradable a Dios Nuestro Señor en las cosas humanas, como el que los hombres tengan entre ellos una sociedad perfecta y ordenada, que se llama ciudad." [31]

Si la comunidad de intereses, el orden y la subordinación puestos de manifiesto en una ciudad, es más un objeto del Beneplácito Divino que sus miembros tomados individualmente, el Universo, entre todas las cosas creadas, debe ser el objeto supremo de la divina complacencia. Después de todo es su obra más perfecta.

Dios ha creado, para "manifestar Su Perfección a través de los bienes que comunica a sus criaturas" [32]. La Perfección Infinita, como existe en Dios, es absolutamente simple. Habiendo deseado manifestar esta Perfección en la creación, y no existiendo criatura alguna capaz de contenerla, la única posibilidad de una adecuada manifestación de Dios estaba en la multiplicidad y en la variedad. El universo como conjunto, por lo tanto, es una manifestación mayor de Dios que una criatura singular, por más intensamente perfecta que sea en sí misma.

El Personalismo, apuntando a la frase de Santo Tomás de que "persona significa lo que es más perfecto de toda la naturaleza" [33], se opone a la concepción de la persona como una parte material que constituya el universo [34], y que esté subordinada como parte a un todo más perfecto que ella extensivamente al bien común de manifestar la Perfección Divina, glorificando a Dios de este modo. Para los Personalistas el objeto mayor de la Complacencia Divina es la persona, su criatura *singular* más perfecta; la persona a causa de su directa relación con Dios, se encuentra en un estadio aparte y superior. Toda comunidad que pueda tener con el resto de la creación es accidental. Como escribe el P. Eschmann:

"Solamente entonces y en segundo lugar, ya que Dios también es creador de un Universo, las personas son partes..." [35]

El P. Eschmann admitiría de buena gana que "...cuantitativamente hay mayor semejanza con Dios en el todo que en las partes" [36], pero esta afirmación suya parece estar lejos de la verdad. La impresión que da es que, ya haga Dios una única imagen de sí mismo o muchas, la diferencia es meramente cuantitativa. Lo que aquí queda implicado es que la mutlitud es meramente cuestión de que Dios quiera la existencia de esta criatura y de la otra y no la creación de un universo o de un *orden* que, por razón de su multiplicidad y variedad constituyera una manifestación más adecuada de Sí Mismo que las partes de dicho orden, por más perfectas que sean en sí, y que tuviera una función y un objeto que realizar en común: la glorificación de Dios.

Que la multiplicidad y la variedad fundadas en la creación, por lo tanto

---

[31] *De legibus*. Lib. III, c. I, n. 3.
[32] Vat. s. 3, cap. 1, cn. 5; D. 1783.
[33] I, 29, 3.
[34] ESCHMANN: *In defense of J. Maritain*, p. 189.
[35] *In defense of J. Maritain*, p. 192.
[36] *Ibid.*, p. 190.

el bien intrínseco común del universo, no es secundario y accidental sino una *intención primaria* por parte de Dios al crear, es una doctrina que pertenece a la tradición escolástica. Dice Suárez:

"Dios al crear el Universo, pretendió dos cosas, la comunicación de su Bondad y la manifestación de su Perfección. Así creó un Universo compuesto de varios grados y órdenes, porque ninguno de ellos bastaba en sí mismo para el fin que Dios pretendía en la creación de las cosas y en la perfección del Universo. Por lo tanto el Universo tiene que consistir en orden de cosas [sustancias inmateriales] que fuera capaz de contribuir mejor a su perfección y al fin dicho antes." [37]

Que la multiplicidad y la variedad de especies tiene más valor que el mero cuantitativo, es también claro para Suárez. El dice:

"... Si solamente hubiera sido producido por Dios el grado intelectual, tendría en sí la semejanza intensiva mayor que actualmente existe en el Universo; sin embargo existe en el Universo una semejanza mayor, como quien dice extensiva, con relación a la cual es necesaria tanta variedad de cosas para la perfección del Universo. Porque ya que ninguna criatura basta de por sí para representar a Dios, era necesario que se creara un Universo perfecto, como fin adecuadamente pretendido por Dios, para que, por lo menos de la multitud y variedad de cosas, esa representación fuera perfecta, en el grado en que ella pudiera o debiera ser hecha de acuerdo con los planes de la Divina Sabiduría. Porque aunque la cosa, cuanto más perfecta en sí, representa a Dios más perfectamente, sucede con todo, que cosas menos perfectas o representan a Dios por otro camino, o de acuerdo con distintas perfecciones." [38]

Dios ha creado con el objeto de manifestar su perfección. La producción de un universo, que fuera una semejanza adecuada de Sí Mismo, envolvía la creación de personas. Suponía también aun la creación de sustancias inmateriales—o como dirían los personalistas—"personas puras" ya que no bastaba que el grado intelectual, el grado mismo por el que Dios existe, fuera representado solamente en su estado incoativo por el hombre. Los seres intelectuales se parecen a Dios más que los demás; sólo ellos están hechos a imagen y semejanza de Dios. Y con todo, no se sigue que, si solamente hubiera existido el grado intelectual, la creación hubiera sido mejor manifestación de la Perfección Divina. Pues en tal caso, como dice Suárez, "no hubiera existido universo" [39]. Porque "Universo" connota variedad, distinción y orden, existiendo lo menos perfecto al lado de lo más perfecto. El alma humana es menos perfecta que la sustancia angélica, y con todo, esta su misma falta de perfección hace que pueda ser, en su aspecto, más semejante a Dios: ella puede comunicar su ser al cuerpo y estar sustancialmente unida a él, rasgo que está más allá de la medida de la sustancia angélica, y con todo, que permite

---

[37] *Disp. Metaph.* Disp. XXXV, sec. I, n. 5.
[38] *Disp. Metaph.* Disp. XXXV, sec. I, n. 8.
[39] *Ibid.*

al alma humana imitar el modo como Dios se comunica, sin imperfección, por la creación, conservación, y aún más maravillosamente, por la Encarnación [40].

Y así fué como Dios, considerando las partes de su creación individualmente, las encontró "buenas", pero encontró "muy bueno" todo el universo creado [41], ya que en él había creado una semejanza de Sí Mismo mayor que en ninguna otra parte.

Exactamente lo mismo que es un *intento primario* de Dios al crear, la manifestación adecuada de Sí Mismo en el universo, así lo que primero concierne a su Providencia es el bien común intrínseco del universo. La Providencia Divina no tiene como objeto suyo el que todas las criaturas en particular consigan infaliblemente su fin, sino la consecución de un orden universal [42]. Nada hay más obvio que el que Dios tiene providencia sobre aquellas criaturas racionales que no se salvan, que El desea sinceramente su salvación, y las provee de medios suficientes para que la consigan; y con todo, en lo que a ellas se refiere, la Providencia no consigue el fin para el que fueron hechas.

En la premisa de los Personalistas, este fracaso resulta difícil de explicar. Para ellos, la persona es lo único que importa, y el universo es para ella [43]. No existe bien mayor al que pueda ordenarse el fracaso de la persona. Suárez, sin embargo, indica que hay un bien mayor al que puede ordenarse el de la persona:

"Porque siempre que una causa particular no va a conseguir su fin, Dios lo sabe, y no sucede sin que El lo permita, el cual permiso lo ordena El a otro fin del Universo entero, o a la manifestación de algún atributo divino." [44]

Al sostener que Dios, como "gobernador universal" [45] conduce los pasos del universo *sub ratione boni communis*, y que su intento primario es el bien intrínseco común del universo, tenemos, por supuesto, que precavernos de la herejía calvinista. La perfección del universo jamás puede exigir el sacrificio de uno solo siquiera de los seres personales. Suárez nos dice que:

"Antes de la previsión del pecado humano o angélico, respectivamente, no tenía Dios un decreto absoluto de excluir a criatura intelectual alguna del Reino de los Cielos." [46]

El P. Croteau es de la opinión de que la falsedad de la posición calvinista hace insostenible la doctrina de la primacía del bien común universal [47]. Sin embargo no es este el caso que nos ocupa.

---

[40] *De Incarnatione*, tr. I, lib. III, c. VIII, n. 23.
[41] *Gen.* 1: 12 y 13.
[42] SUÁREZ: *De Divina Predestinatione*. Lib. I, c. XVIII, n. 5.
[43] M. VIALATOUX: *Raison naturelle et religion surnaturelle*. Rev. Apol. Sep. 1950, p. 276.
[44] SUÁREZ: *Ibid.*, n. 11.
[45] SUÁREZ: *Ibid.*, n. 10.
[46] *De Deo in Se*. Lib. V, cap. III, n. 6.
[47] M. CROTEAU, O. M. I.: "Personalisme thomiste". *Revue de l'Université d'Ottawa*. Juillet-septembre 1953, p. 187.

Dios ha establecido un orden universal. Por más que en la cumbre de este orden se encuentre la persona, no es un Orden Personalista. Un orden así exigiría que Dios impidiera la muerte de niños sin bautizar, que proporcionara en todas las ocasiones gracias eficaces, que suprimiera, quizá, en alguna circunstancia la operación de la libertad, ya que en tal "orden" Su intención exclusiva sería la salvación de la persona individual, sin existir otro bien mayor al que poder estar ordenado el fracaso último de tal persona. Pero esto no lo hace Dios: El permite rechazar aún la gracia final, y Suárez nos da la razón:

"... aunque tal permiso no pertenece al bien de la persona cuyo mal se permite, pertenece, sin embargo, al orden universal de la Providencia de Dios, y puede estar ordenado al bien de los predestinados." [48]

El bien proporcionado a la criatura, aun a la criatura racional, que es lo más digno que existe en la naturaleza entera, está limitado por los límites de su naturaleza creada. Pero el bien proporcionado a la Providencia Divina, es el bien común, la propia bondad de Dios manifestada en el universo. La criatura puede no llegar a ver cuál es el mayor bien, pero no es por ello menos objetivo. Una madre puede desear por razones de su bien particular, la exención de su hijo del servicio militar, pero el gobierno le pedirá que sirva por razones del bien común. La dificultad de lo que parece una doctrina difícil estriba en el conocimiento: siendo el conocimiento de Dios el único infinito, sólo El conoce la bondad del bien común universal.

El hombre es social por naturaleza, y nunca, en ninguna circunstancia, se levanta por encima de la sociedad y del bien común. Eschmann nos dice que:

"... ser miembro de una sociedad significa ser imperfecto, perfectible y *in via;* mientras que haber alcanzado la felicidad especulativa significa ser perfecto y *in termino.*" [49]

Dice también en otro lugar:

"Toda consideración tomista, sería, del problema de la persona y la Sociedad, debe necesariamente conducir y terminar en el misterio... del alma, y de cada alma, ante el rostro de Dios y de Dios sólo." [50]

Si esto es verdad, si la salvación y condenación son asuntos privados, referentes a personas que han traspasado su necesidad de comunidad, ¿qué razón hay para que toda persona que viene a la vida, se someta al Juicio Universal? ¿Por qué razón toda la comunidad humana es llamada a ser testigo de nuestra gloria o de nuestra vergüenza? ¿Acaso no es porque la creación entera constituye una especie de ciudad completa con un fin intrínseco común, que es lo que ante todo interesa a Dios? Suárez nos dice que en este Juicio se acentuará con énfasis el carácter social de nuestros actos, que conviene que Dios juzgue no solamente al individuo humano en privado, sino

[48] *De Deo in Se.* Lib. VI, cap. IV, n. 17.
[49] *Op. cit.,* p. 201.
[50] *Op. cit.,* p. 203.

también a todo el universo públicamente, "como a un cuerpo político completo" [51]. Dice que:

"... cuando una recompensa pública es propuesta a los contendientes, el bien común y la justicia distributiva piden que los premios se confieran en pública asamblea de todos los participantes, con el fin de que se den a los individuos el honor y reconocimiento debidos." [52]

En este Juicio, Dios se vale de la justicia distributiva, de la justicia empleada por un buen rey al gobernar a su comunidad. Es una forma de justicia, que, aunque da a cada uno conforme a sus méritos, y por lo tanto presupone la justicia conmutativa, está ante todo vinculada a la harmonía de un orden, al bien común de una comunidad. Nos dice Suárez que aunque Dios guarda la justicia conmutativa al premiar al Justo, con todo

"... esto no impide que Dios pretenda también *per se* y primariamente, una comparación y proporción entre el conjunto de los individuos; pues de hecho El pretende esta distribución de recompensas, como un bien común, que puede, adecuadamente, acomodarse a cada uno de acuerdo con sus méritos y con la comunidad entera, de acuerdo con una proporción geométrica que pretenda su belleza y orden; de aquí que, como las obras de Dios son perfectas bajo todos los aspectos, y como El es el gobernador supremo cuyo deseo primario es el bien común..., parece indudable que El pretenda *per se* este bien en tal distribución."[53]

Suárez sigue diciendo que su doctrina sobre esta materia no se diferencia de la de Aristóteles [54] y Santo Tomás [55], lo cual situaría la doctrina de la supremacía del bien común universal dentro de la tradición escolástica, como una parte de la "sabiduría antigua" y de la "filosofía cristiana".

III. Dios como Bien Común.

Para evitar confusiones en la materia que estamos discutiendo, quizá debamos distinguir algunos de los sentidos en que puede usarse el término "bien común". En primer lugar, existe el sentido de "bien en general". Esto es una abstracción, un concepto al que llega el entendimiento humano por la experiencia y la precisión. Existen también los varios "bienes comunes" que son las causas finales de las diferentes sociedades creadas. Así el bien común de la familia es la educación y propagación de la raza, mientras que el del estado es la paz y la prosperidad temporal. Existe también el bien intrínseco común del universo creado, que es la manifestación de la Perfección divina. Tal es el significado del bien común que hemos discutido hasta ahora, y hemos dicho que las criaturas se dirigen a Dios no singularmente sino como partes

[51] *De Verbo Dei.* Disp. LIII, sec. I. n. 4.
[52] *Ibid.*
[53] *De Deo,* opusc. VI, sec. III, n. 13.
[54] *Ethics,* cap. 4.
[55] I, q. 21, art. 4.

de una gran comunidad ordenada con un fin común que realizar, cuya consecución es el objeto proporcionado de la Providencia Divina.

Con todo hay aún otro sentido en el que puede utilizarse el término "bien común". Este sentido se verifica cuando un bien existente es demasiado bueno para ser poseído exclusivamente por una criatura individual. La fruición de un bien tal se convierte, por necesidad, en un proyecto común. Este es el sentido en el que Dios es esencialmente un bien común, y la razón está en que El es infinitametne bueno.

El Personalismo no admite que Dios sea primaria y esencialmente un bien común. Maritain, acentuando el hecho de que Dios es conocido y amado por un "acto eminentemente personal", sitúa toda comunidad entre los bienaventurados "sin visión" [56]. Así, para él, Dios sólo es bien común en un sentido secundario y accidental. Es un caso de *"supposito proximo"*. Este es el sentido en el que el P. Eschmann lo defiende:

"Pues si hay diversas creaturas que participan el mismo bien, deberán ellas tener algo en común." [57]

De hecho, para el P. Eschmann, puede Dios difícilmente ser un bien común, ya que en su mente bien común es "esencialmente un *bien útil*, el bien útil más elevado, pero nada más" [58].

Eschmann cita la sentencia de Santo Tomás de que "Bonum commune non est objectum caritatis sed summum bonum" [59] como quien asesta un golpe de muerte a la oposición. Pero este texto, como algunos otros en los que el Personalismo trata de fortalecerse, está fuera de la materia que tratamos. Lo que Santo Tomás trata de mostrar es que la caridad es una virtud especial, con un objeto formal distinto, para lo cual necesita demostrar que su objeto no es ningún bien en común moral, ya que si lo fuera, toda virtud sería una especie de caridad, y la caridad sería entonces, no una virtud especial, sino un *universale in praedicando*, como lo es *animal* con relación a *hombre* o a *caballo*. Así es que Santo Tomás dice que el objeto de la caridad no es el "bien en general", sino específicamente el Bien Supremo, para que la caridad sea una virtud especial.

Para Suárez, como de hecho para Santo Tomás y como para los escolásticos en general, Dios es un bien común, precisamente por la razón de que El es el Bien Supremo. Para ilustrar cómo podemos amar a Dios sobre todas las cosas con amor de benevolencia utilizando nuestras potencias naturales, los escolásticos ponen el ejemplo favorito de la mano, que natural e instintivamente, aun con peligro para ella misma, defiende la cabeza para preservar el bien común de la vida. Dice Suárez:

"... Y de aquí se deduce que este acto natural del amor de Dios sobre todas las cosas puede existir, ya que es conforme y, como si dijéramos, igual al apetito natural de la voluntad; pero el apetito natural o el peso de la voluntad tiende a Dios

[56] J. MARITAIN: *The Person and the Common Good*, pp. 13-14.
[57] *Op. cit.*, p. 196.
[58] *Ibid.*, p. 202.
[59] Q. D.: *De caritate*, 5, ad 4.

sobre todas las cosas; por lo tanto el acto natural de amor, lo mismo. Y el bienaventurado Tomás usa a menudo esta prueba en los lugares citados (II-II q. 26, art. 4) donde demuestra la proposición menor..., por ejemplo, para la mano es algo natural proteger la cabeza aun con peligro de ella misma; al bien universal del conjunto más que al suyo propio; por lo tanto, como Dios es el bien universal, la voluntad está inclinada a El más que al resto... Por ser natural este movimiento, con razón dedujo el bienaventurado Tomás que existía de acuerdo con la inclinación de la parte al bien del todo." [60]

Lo que estos grandes escolásticos nos dicen es que, lo mismo que la mano "conoce" por instinto que no puede existir aparte del cuerpo, reconoce el entendimiento humano—que está ordenado a la verdad—que no puede existir bondad alguna aparte de Dios; que sin Dios, analogado principal del *Bien*, nada puede ser bueno: que, por lo tanto, es naturalmente preferible, el Ejemplar a la imagen, el *todo* o Bondad universal de Dios, a la bondad parcial de la criatura.

El que Dios sea un bien común es esencial y primario; esto no depende de la multiplicidad de la creación. ¿Cómo podría de otro modo ponerse tanto énfasis en el amor al prójimo, dentro de la vida cristiana? Si Dios fuera simplemente *su* bien y *mi* bien, sería inexplicable tal énfasis; cada uno entonces debería buscar su salvación en completa independencia de los demás. El amor del prójimo se hace significativo sólo desde el momento en que Dios es un bien común. Solamente cuando el amor verdadero de Dios supone amarle a El en su comunicabilidad esencial con los demás, puede existir una intrínseca contradicción entre amar a Dios y odiar al propio hermano.

Dios es un bien común porque, como es infinitamente bueno, nadie puede apropiarse su bondad. Nosotros le veremos pero nunca le comprehenderemos. Sólo en El, el Bien Divino y la Felicidad Divina se coextienden e identifican. Toda creatura debe amarle como a bien común, al reconocer que existe en Dios más bondad de la que uno puede ni siquiera imaginar.

Sugiere Suárez que el pecado de Lucifer fué precisamente fallar en esto. El cree que probablemente Lucifer "buscó la singularidad" en la cuestión de la felicidad con respecto a los hombres, no queriendo que ellos llegaran a participar de la misma felicidad objetiva que él mismo. O bien pudiera haber sucedido que el deseo de Lucifer por la Felicidad sobrepasara la condición de una persona creada:

> "... como si se dice que Lucifer buscaba la comprehensión de Dios, o una infinita visión de El, en intensidad o en extensión, o simplemente con relación a todos los posibles." [61]

Los grandes santos y hagiógrafos, lejos de imitar este genuino espíritu de personalismo de altas esferas, han verificado con profundidad que Dios es un bien común. San Pablo dejó a un lado su deseo de "partir y estar con Cristo" porque "permanecer en la carne es necesario por vuestro amor" [62].

---

[60] SUÁREZ: *De Gratia*. Lib. I, cap. XXXI, n. 6.
[61] SUÁREZ: *De Creatione*, cap. XI, n. 24.
[62] *Philip.*, 1, 24.

Y aun llegó al extremo de afirmar, "quisiera yo mismo ser anatema de Cristo por causa de mis hermanos" [63]. Moisés pidió a Dios que perdonara a su pueblo los pecados, "o si Tú no lo haces, bórrame a mí del libro que Tú has escrito" [64].

Tales sentimientos sólo pueden brotar de una profunda comprensión del hecho que Cristo expresó cuando dijo "en la casa de mi Padre hay muchas moradas" [65]. En la vida futura, cuando tengamos la intuición del Uno que es tres al mismo tiempo, encontraremos la solución al acuciante problema del Uno y de lo múltiple. Cada uno amará y conocerá a Dios con actos inmanentes de voluntad y de entendimiento que son personales y privados, y de este modo habrá "muchas moradas". Con todo, nuestra misma contemplación no hará sino profundizar nuestra experiencia de que hay más Bien en Dios del que podemos comprehender. Sobre esta experiencia se fundará la Ciudad de Dios en la que se hará perfecta la sociedad comenzada en la tierra.

Conclusión.

Este ensayo ha sido un intento de explorar el deseo del Personalismo por contar con la aprobación de la Escolástica, teniendo como guía al Doctor de Coimbra. Hemos visto que el Personalismo ni tiene la bendición de "la antigua sabiduría" ni la de la "filosofía cristiana".

La filosofía cristiana ha tenido siempre a la sociedad en la más alta estima, ha reconocido siempre que, puesto que el hombre es social por naturaleza, su salvación eterna, en gran parte, depende de la buena o mala condición de la sociedad a la que pertenece. No parece afortunado que, en un momento en que los católicos se están incorporando cada vez más al apostolado social, pensadores católicos presten su influencia a movimientos que los harían volver de las trincheras y refugiarse en el santuario interior de los valores personales.

Thomas Mc Gann, S. I.

(Traducido por Manuel María Alvarez de Toledo, S. J., de la Facultad de Filosofía de Alcalá de Henares, Madrid.)

---

[63] *Rom.*, IX, 3.
[64] *Exodo*, XXXII, 32.
[65] *Joh.*, XIV, 2.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

HOMMES, JAKOB: *Der Technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung.* Herder, Freiburg, 1955, XI-520 pp. 23 × 15 cms.

En seis densos capítulos se estudia al materialismo histórico, concreción del materialismo dialéctico, como único desarrollo verdaderamente consecuente del método dialéctico de Hegel, tal como Hegel lo plantea. Se analiza la radicación en este materialismo histórico del Eros técnico, su aspecto cuasi religioso *(dialektisch-materialistische Menschenfrömmigkeit)*, el papel de la libertad humana, que se conjuga con la necesidad, así como el sentido peculiar de un materialismo que no es negación de lo supramaterial, sino reducción de la dialéctica (identidad fundamental del sujeto y del objeto) a pura realidad histórica. Desde los puntos de vista de una Filosofía espiritualista y metafísica, la actitud de H. es, como aparece en la Conclusión, severamente crítica para esta concepción materialista de la Historia.

Se trata de una forma del primitivo método entusiástico-extático (religiones de misterios, pitagoreísmo, Heráclito, Platón, Neoplatonismo, en parte teología cristiana), adaptada a la era de la técnica. El hombre mantiene su contraposición (distanciamiento) respecto al mundo, para vencer la alienación que la objetividad del mundo le plantea, apareciéndosele así la objetividad del mundo como un despliegue de sí mismo y él mismo como la aparición de la Unidad y la Totalidad de la realidad actualizada en él. Está fuera de su realidad (*extático*) y se mantiene perteneciente a la "divina" Unidad y Totalidad (*entusiástico*). En este método entusiástico-extático podemos ver la victoria de la actitud del hombre que convierte al mundo en expresión de su propia realidad. En esa revolucionaria "inversión total de la existencia", en que lo real se convierte en puro correlato en que el hombre se reencuentra (correspondientemente a su anhelo de propia plenitud), consiste el sentido del Eros platónico.

Con espíritu platónico y en las filas de Hegel, se convierte Marx en profeta de un Eros técnico, que empuja al primer plano la actividad técnica en el acaecer mundano, y que en Marx se convierte en Eros *tecnicista*, propio del hombre que, en esencial contradicción con la naturaleza, sólo reconoce la técnica, de suerte que los individuos humanos, cada vez más socializados, manejan las cosas de manera puramente dialéctica, en absoluta desconexión de todo sentido natural o dado del mundo, como pura objetivización de las fuerzas esenciales del hombre, como puros productos que hay que elaborar técnicamente. Esta concepción materialista de la Historia (sustentadora del Eros técnico) es esencialmente extática (desnaturaliza al hombre no menos que al mundo de las cosas, reduciéndolo a una abstracción, a un *verkürztes Exzerpt*). De aquí resulta que en el Eros técnico desenfrenado arde una fuerza demoníaca de destrucción.

La inversión hegeliana del mundo objetivo y de la humana Existencia (interna separación del individuo humano de la naturaleza dada, primacía del pensamiento humano también en la constitución del mundo) lleva a una absolutización de la

acción histórica, de las posibilidades de construcción humana ínsitas en la naturaleza (en lo dado) de la Existencia y a una identificación del sucesivo autodespliegue del hombre en la acción histórica con el divino despliegue del mundo. El hombre, en cuanto creador del mundo humano, se contempla identificado con el Creador de la naturaleza y sólo reconoce a éste en cuanto viene a manifestarse en la fecundidad de las fuerzas histórico-mundanas del mundo humano. El orden de la naturaleza, cognoscible a partir del mundo objetivo, queda reducido en la inversión hegeliana a la autoregulación (*Selbstgesetz*) del hombre que se despliega progresivamente en el autoconocimiento histórico. La humana historia tiene su propio sentido independientemente del carácter natural de la Existencia, de la moralidad natural y del derecho natural. El principio originario de todas las leyes ordenadoras de la Existencia no es la naturaleza, sino el Estado históricamente configurado, en cuanto "libertad" organizada juridicamente por los individuos que conducen la historia del mundo. El Estado, entendido por una parte como una realidad divina, queda no obstante en las manos de los individuos humanos, no es la encarnación por los hombres de una esencia natural específica dada, sino la encarnación de la naturaleza que coincide con los hombres, la autorrealización *(Selbstdarstellung)* de los individuos histórico-mundanos, que actúan como transformadores del mundo humano y, por tanto, como una especie de redentores de la Humanidad.

Marx reacciona contra la prevalencia (*Gültigkeit*) del individuo sacando las consecuencias del principio hegeliano de la contraposición del hombre frente a sus semejantes y frente a su propia realidad natural, con la esperanza de ofrecer al hombre un principio de salvación en la propia mismidad personal, liberada (*abgeschieden*) de la realidad de la naturaleza, y, de este modo, alejar el peligro de aquella plenitud de poder (*Machtfülle*) que en la "sociedad burguesa" y en el sistema de Hegel está en manos de los individuos humanos dirigentes. Los hombres no son ya determinados (*bestimmt*) por la fuerza de los individuos, sino exclusivamente por la de la sociedad, que (en una prolongación del autoencuentro objetivo de la mismidad del hombre de la dialéctica hegeliana) es presentada por Marx como mismidad más alta del hombre (*das eigene höhere Selbst*) que fulge para él en el mundo objetivo. El hombre individual es destronado y llevada a ultranza la absorción del hombre en la totalidad social *(die gesellschaftliche Verganzheitlichung des Menschen)*. Los hombres entre sí forman una unidad y totalidad meramente técnico-histórica, que se presenta como la propia y más alta mismidad (*Selbst*) del hombre. El hombre se convierte en dócil realizador de la actividad sustentadora de la Historia, en cuanto por una parte esta actividad se reencuentra en las cosas de la naturaleza en forma de producctos técnicos obtenidos de aquéllas, mientras—correlativamente—se reencuentra la sociedad humana incorporada en esos productos. La única vida que hay que vivir es para Marx la acción humana que se desarrolla en la sociedad. La sociedad técnico-operante-histórica es elevada por Marx a unidad y totalidad del humano vivir. La propia sustantividad de los hombres singulares queda desprovista de valor. Es una consecuencia necesaria del planteamiento hegeliano por el que el hombre quiere encontrarse a sí encarnado en la naturaleza dada e impone a ésta el papel de representar la propia intimidad humana. Este extático uso de las cosas, en que ellas, despojadas de su sustantiva realidad, en virtud del trabajo del hombre se limitan a representarlo (*nur noch den Menschen zu spielen haben*), exige necesariamente el sacrificio del carácter natural del hombre y consiguientemente de la individualidad y sustancialidad del hombre singular. El hombre tiene que realizarse en el uso de las cosas naturales, postula Marx con Hegel, pero más consecuentemente que éste, deduce de ahí que el hombre, en el uso dialéctico de las cosas de la naturaleza, tiene que elevar su propia mismidad personal (impuesta por él a la naturaleza como único contenido y sentido) a la atmósfera de aquella comunidad de ejecución en que los hombres singulares se unen para alcanzar su propia realización histórica (*sich selbst geschehen zu lassen*) en las cosas de la naturaleza, mediante la elaboración de los productos técnicos obtenidos de aquéllas. Lo decisivo para el hombre es la Sociedad, que se congrega por procesos histórico-técnicos como comunidad de actividad técnicamente organizada ("comunidad de juego", *Spielgemeinschaft*). Toda otra comunidad natural (*naturwüchsig*) es pura base material y medio para aquélla. La genuina tarea del hombre es, pues, extender la oposición dialéctica de las cosas

de la naturaleza a la sociedad humana, cuya forma natural tiene que ser eliminada, de suerte que el hombre se adentre con absoluta decisión en las relaciones sociales, que se le presentan ya como su único genuino ser. La forma natural de la comunidad humana no puede mantenerse frente a la sociedad técnico-histórica proveniente de ella (como tampoco las cosas de la naturaleza frente a los productos provenientes de ellas), sino que tiene que estar a su disposición como dócil realizador del juego que se le impone, con el que tiene que representar (*zu spielen*) al hombre mismo. El conjunto de las reglas de juego que hay que seguir en este nuevo modo de ser de la naturaleza del hombre, director de escena del juego humano impuesto a la naturaleza, es el Comunismo. En la forma naturalmente resultante (*naturwüchzig*) de la comunidad, pierde el hombre su más genuina y alta "mismidad", la sociedad puramente histórico-técnica, en que los hombres alcanzan su mutua distinción o contraposición, mediante la que entregan mutuamente su enfrentada sustantividad (*Gegenüberständigkeit*) y avanzan juntos solidariamente inmersos (*miteinander zusamenschwimmen*) en una interna Unidad y Totalidad. Mientras permanezcan vigentes los individuos, como tales, con su propiedad privada, el hombre se aliena a sí mismo en su actividad, pierde la forma verdaderamente objetiva de sí mismo, su autorrealización mediante el trabajo que sale de sí, cuya posibilidad se ofrece únicamente en el producto técnico en cuanto tal. El hombre sólo puede lograr su inalienable forma libre en aquella sociedad puramente histórica de producción, que corresponde como "sujeto" al producto técnico con el que la naturaleza tiene que representar al hombre. El hombre tiene que volverse a esa sociedad como a su verdad. El sistema de existencia que desarrolla y mantiene a la verdadera naturaleza humana es el Comunismo.

En trágica ironía—concluye H.—el hombre se destruye a sí mismo entregándose al método extático-entusiástico. El hombre no puede evadirse del orden natural establecido por el Creador y que se manifiesta en la naturaleza dada. En la empresa iniciada por Hegel y asumida por Marx de librar al hombre de la autoridad de la naturaleza dada de la Existencia, no hay ciertamente pura rebelión, sino también un legítimo impulso del hombre hacia su *mayor edad histórica* frente a la pura naturaleza. Realmente, según la voluntad del Creador, el hombre debe apoderarse dominadoramente (*bestehen und aufgreifen*) de la naturaleza, de suerte que encuentre también ahí su desarrollo la libertad que mantiene dominada (*gegriffen*) a la naturaleza. La ley del hombre es esa naturaleza sometida al dominio de la libertad (*freiheitlich gegriffen gehaltene Natur*). El sano orden se reduce a mantener la propia libertad en concordancia con la naturaleza, que le es puesta (*gegeben*) al hombre en las manos como *su* naturaleza. El hombre puede y debe liberarse de la necesidad de la pura naturaleza, pero no desligar su libertad de la naturaleza que lo circunda y sustenta. El hombre puede situarse a ultranza de todo lo que es naturaleza solamente a costa de una plena y absoluta absorción (*restlose Hineinbindug*) en los lazos de la totalitaria sociedad (*Gesellschaftsganze*) técnico-histórica, a la que sacrifica su dignidad de persona. Logra ganar su mismidad dialéctica (*selbst*) a costa de perderse a sí mismo (*sich selbst*).

El estudio difícil de lectura y profundo, verdaderamente sustancial, de contenido, de H. desemboca en la afirmación de que el Eros técnico, absolutizado en sí mismo y puesto en contradicción con lo natural, conduce necesariamente al Comunismo, sea que parta de una concepción mundana o que parta de una concepción cristiana de la autoliberación (*Selbstbefreiung*). El Comunismo que se repudia así radicalmente es el Comunismo (con mayúscula) correspondiente a la concepción del materialismo histórico. Enteramente abierto queda el problema de la posibilidad, necesidad y límites de una estructuración social colectiva y solidaria de la propiedad de los bienes de producción (parte en el plano del Derecho público y parte también, muy especial-

mente, en el del Derecho privado), capaz de servir con efectividad a aquella auténtica y real "liberación del hombre alienado", que desde el punto de vista cristiano es particularmente inexcusable y de la que no es el Comunismo el único sistema antagónicamente alejado.

J. M. DÍEZ-ALEGRÍA.

HERRERA FIGUEROA, MIGUEL: *Justicia y sentido*. Univ. Nac. de Tucumán, Fac. de Derecho y Ciencias Sociales, 1955, 155 págs., 135 × 240 mm.

El autor estudia en tres capítulos cuatro vertientes históricas del valor de Justicia (Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino), la Justicia en relación con los valores jurídicos de existencia (ius-cosmológicos: orden, seguridad, poder; ius-societarios: solidaridad, cooperación, confraternidad; ius-personales: paz, concordia, prudencia) y el Sentido de la conducta jurídica. "La dimensión totalizante vista por Platón y enlazada al juego alternante impuesto por Aristóteles, logró el tono existentivo y pleno del sentir temporalizante de San Agusín y del pensar auténticamente social de Santo Tomás" (p. 57). El estudio de los valores jurídicos de existencia constituye una aportación positiva del autor a la doctrina de los valores. El objeto propio del estudio del jurista es para H. la conducta humana. Desde este punto de vista, al estudiar el *sentido* de la conducta jurídica se pronuncia contra el racionalismo jurídico y toda clase de imperativismo. El auténtico objeto de la la interpretación no es la norma, sino la conducta a través de la norma. Frente a la absolutización de las leyes y técnicas jurídicas, tomadas en un plano normativo que prescinda del valor, propugna H. para la ciencia jurídica "el retorno a la estimativa, a la concreta consideración de los actos del hombre, como ser, que es libertad y por tanto valor y sentido" (p. 138).

Porque solamente por la realidad humana se introduce el valor en el mundo. Como bien dice W. Goldschmidt en el Prólogo, la obra que reseñamos pertenece a la corriente del "existencialismo católico". En ella "se ventila la temática contemporánea iusfilosófica con el vehemente anhelo de sujetarla a la ortodoxia cristiana" (p. 13).

J. M. DÍEZ-ALEGRÍA.

Symposion. Jahrbuch für Philosophie. Band IV. Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1945. 462 págs.

Este cuarto volumen del prestigioso anuario *Symposion* se abre con un amplio estudio de Werner Veauthier sobre *Analogía del ser y diferencia ontológica*. El autor hace un minucioso análisis del concepto del ser, del ente. Sostiene que el ser transcendental, que se da "actu implicite" en la comprehensión de ser constitutiva de la existencia humana, no puede ser representado por medio de un concepto universal, sino por medio de una aclaración explicativa (explicitante). El autor se inspira principalmente en Heidegger, y en función de su doctrina sobre la diferencia ontológica, trata de explicar la analogía del ser.

A la luz de la misma doctrina expone y enjuicia la teoría tradicional escolástica acerca de la analogía. Naturalmente, los resultados no pueden ser favorables a la explicación escolástica. Nos parece inadecuado el procedimiento. Los supuestos de la doctrina heideggeriana y de la escolástica son radicalmente distintos: ésta desarrolla su doctrina de la analogía presupuesta la existencia real del Ser Infinito; Heidegger establece su doctrina de la diferencia ontológica entre los términos "ente" y "Ser", pero un "Ser", este último, que ni es trascendental al modo del "ens commune" de la ontología tradicional, ni es, mucho menos, el Ser infinito, Trascendente. *Sobre Límite y trascendencia en la filosofía de Nicolás de Cusa,* escribe Johannes Peters. Continuando estudio iniciado en el volumen anterior de Symposion, Helmut Läubin investiga sobre *Hölderlin y el Cristianismo.* Hermann Krings publica un breve estudio sobre *El principio de la existencia en las "Weltaltern" de Schelling.* Sobre temas literarios y estéticos publican en este volumen sendos artículos Qalther Rehm y Alfred Hermann: el primero estudia a Stifter, el segundo a Rilke (sus ideas sobre Egipto e influencia de éstas en su poética).

RAMÓN CEÑAL, S. J.

Metafisica ed Esperienza Religiosa. Archivio di Filosofia, Organo dell'Istituto di Studi Filosofici (Roma). Roma, Fratelli Bocca Editori, 1956, 298 págs.

En torno a la filosofía de la religión reúne este volumen interesantes estudios. Enrico Castelli abre el volumen con una breve introducción sobre *Filosofía profana e historia sagrada,* en la cual trata el autor de establecer la distinción entre *storia sacra* y *storia del sacro;* esta última implica la historia de lo anti-sagrado, la cual, a su vez, dice referencia a lo profano. Renato Lazzarini escribe sobre *Lo status deviationis nella filosofia moderna:* valioso y agudo análisis de la secularidad del pensamiento moderno. *La crisis del molinismo en Descartes* es el tema del estudio de Augusto del Noce: asunto del mayor interés para determinar la dependencia del pensamiento cartesiano respecto del escolasticismo; no nos parece, sin embargo, convincente la exposición del autor, su explicación de la continuidad y de la reacción del cartesianismo respecto de la filosofía jesuítica. El P. Juan Bautista Lotz, S. J., presenta un amplio trabajo sobre *Experiencia metafísica y experiencia religiosa.* Aunque por caminos formalmente distintos, metafísica y religión culminan y coinciden en su abertura hacia la trascendencia del Ser Infinito. El P. Lotz expone aquí una vez más y con su reconocida competencia la doctrina neotomista acerca del valor metafísico transcendental de la experiencia metafísica. *Metafísica, Religión, Analogía,* es el tema desarrollado por Erich Przywara; estudio profundo que pretende hacer ver el sentido vital de la *analogía,* en virtud de la cual la autonomía y la contingencia del ser humano se abre a la transcendencia en sí subsistente e infinita plenitud de Dios. Escriben también en este volumen C. Fabro, sobre *El Enigma del hombre y el misterio de Dios,* y J. Danielou sobre *El problema teológico de las religiones.*

RAMÓN CEÑAL, S. J.

Les bases culturelles de l'unité européenne. Actas del I encuentro internacional del *Istituto Internazionale Studi Superiori.* Bolzano-Bozen (Italia), 10-20 sept. 1956.

Contra la amable reconvención de Dawson, los europeos empiezan a pensar seriamente en Europa, y nos parece que este repensar europeo es un síntoma de renovada vitalidad. El *Instituto de Estudios Superiores "Antonio Rosmini"* de Bolzano (Italia), que tan magistralmente preside y dirige nuestro compatriota prof. Adolfo Muñoz Alonso, encauza gran parte de ese renovado pensamiento europeo. En esta misma revista (PENSAMIENTO, 14 (1958) 115-122), dimos oportunamente detallada noticia de dicha entidad internacional, su origen, su finalidad, sus directrices, etc., con ocasión del II encuentro de conversaciones, celebrado en septiembre de 1957. Presentamos ahora el primer tomo de Actas, correspondiente a 1956. No podemos ni intentar hacer un resumen del riquísimo contenido de estas Actas, de sus ponencias, relaciones, discusiones y comunicaciones. *Cristianismo, Humanismo, Iluminismo del siglo* XVIII, *Iusnaturalismo, Unidad europea y comunidad supranacional, Evolución social y política de la Europa actual;* son los temas sometidos a discusión. Muñoz Alonso sostiene en su magnífica ponencia que "Europa está en función del Cristianismo" y "que la conciencia se afianza en la medida en que se organiza un sistema europeo de rango económico, técnico, industrial, pero no se reafirma comunidad, sino en el grado en que mantiene su espíritu vivificante el Cristianismo". El prof. Marino Gentile aborda el tema del Humanismo como base espiritual de Europa, y su doctrina se nos presenta un poco confusa y equívoca. Siguieron como ponentes los profesores Jules Chaix-Ruy, F. A. von der Heydte, E. von Ivanka y A. Messineo, S. J. En las intervenciones y comunicaciones aparecen hombres tan eminentes como Jean Wahl, Aurel David, R. Lazzarini, J. Moreau, etc. Por demás interesantes son las intervenciones de J. Wahl (págs. 143, 146, 160, 161), para quien Europa es una realidad producto de nuestra debilidad; quizá el entusiasmo por Europa sea una expresión involuntariamente disimulada de nuestra desesperación. El Cristianismo nos hace pensar de la nación al hombre, de Europa a la humanidad. No admitimos la posición pesimista del profesor francés, aunque es verdad que en la cultura occidental, la base de la unidad buscada es el Cristianismo, pero sin admitir asimismo que el Cristianismo se identifique, adecuadamente, con Occidente, pues dejaría de ser universal, y sin admitir que América representa la civilización superoccidental. Magnífico tomo éste de las actas de Bolzano, cuyo valor intrínseco es poner de manifiesto la posibilidad del diálogo sincero y profundo, y abrir la esperanza a un futuro europeo espiritual e ideológicamente confortable. Esperamos para fecha inmediata las Actas del II encuentro.

J. M. ALEJANDRO.

MASSUH, V.: *El diálogo de las culturas.* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Tucumán, Argentina, 1956, 84 págs., 16 por 23,5 cms.

El A. propone a la reflexión filosófica de nuestro tiempo ese conjunto de fenómenos que se relacionan con dos pretendidas realidades, con exceso exage-

radas: la actual vitalidad oriental y la crisis de algunos supuestos básicos de la cultura occidental. "Pero no se me escapa que hablar del drama de las culturas es, en definitiva, hablar de su único protagonista: el hombre." Por eso el A. quiere reflexionar sobre las posibilidades de un diálogo fecundo entre las dos mitades del mundo para ver si el hombre encuentra el modo de armonizar consigo mismo. Después de una diáfana exposición de la concepción histórica de Jaspers, analiza el A. las creaciones espirituales condensadas en los términos *Oriente* y *Occidente*, llegando a la conclusión de que el choque no es ni imperativo ni inevitable. Expone el A. las doctrinas de varios autores, en los puntos de la crisis cultural de Occidente: Lessing, Haas, Guenon, Northrop, Romero, Brinton, etc..., fundándose, en gran parte, en Sorokin, pero con acierto y precisión. Nos agrada especialmente su breve juicio sobre la obra de Crane Brinton, aunque quisiéramos una mayor crítica sobre Romero. En resumen, el A. sostiene, contra Spengler, la comunicabilidad de las culturas, ya que las grandes culturas son totalidades abiertas (no sabemos si el adjetivo tiene sentido bergsoniano); y cuanto más profundas, tanto más imprecisas resultan sus fronteras. Personalmente creemos que el problema es muy difícil, y no admite una respuesta absoluta, y los términos *comunicabilidad* e *incomunicabilidad*, tratándose del fondo de las culturas, resultan peligrosamente equívocos.

J. M. ALEJANDRO.

SANCIPRIANO, MARIO: *L'Evoluzione ideale*. Fenomenología pura e teoría dell'evoluzione. Morcelliana - Brescia, 1957, 23 por 15, 166 págs.

El distinguido Autor, profesor de la Universidad de Turín, ocupado otras veces con temas humanísticos (L. Vives), biológicos (Materia y Vida), pedagógicos y psicológicos, sin descuidar nunca su aspecto filosófico, afronta en este volumen una cosmovisión que armonice los hechos descubiertos por la ciencia actual y las adquisiciones positivas de las nuevas orientaciones filosóficas con las exigencias de una explicación satisfactoria de la realidad. Empresa, como se ve, no ligera. Para acometerla demuestra la lectura del libro que el A. cuenta con variadísima erudición, facilidad en usarla, flexibilidad para pasar de la más abstracta generalidad al menudo detalle concreto, feliz ingenio al ilustrar su pensamineto, agudeza y penetrante sutileza al razonar y perspicacia en descubrir relaciones. Con tan valioso y fino instrumental va tejiendo su obra, distribuída en tres partes: la 1.ª, "El ser", dedicada a temas metafísicos (existencia, esencia, alternativa, libertad...); la 2.ª, "El devenir", preferentemente a la vida; la 3.ª, "El uno y lo múltiple", más heterogénea, sobre todo al individuo y la colectividad.

Diríase que a su mente de observador se impone el hecho del progreso del cosmos y de cuanto en él hay. Cada clase de individuos, más aún, todo "existir" contingente, todo existente, excepción hecha del Absoluto, implica una posibilidad (la "libertad") a dejar de ser lo que es para llegar a ser algo diverso de sí. Es una realidad la evolución. Y realidad radicada en la existencia. El filósofo pretende conocer su íntima naturaleza y expresarla. Ya se ve lo actual y sugestivo del propósito. Para realizarlo es natural que se tenga en

cuenta lo alcanzado ya por otros. Esto sucede de manera especial con el proceso trifásico de Hegel. Pero el A., con certero juicio, evita el más grave escollo de ésa y análogas concepciones. La "evolución ideal" no es el paso contradictorio de lo menos a lo más, sino de lo simple a lo compuesto, mediante un proceso que avanza hacia la realización de la *natura-idea* del ser, en estado que corresponde plenamente a la idea ejemplar de la que procedió. Es este estado el de "esencia", alcanzado como cima asintótica del espiral evolutivo por el que el existente sube, renunciando a cada instante a su actual existencia por lograr otra de más plenitud.

Los más graves yerros de otras evoluciones se subsana en la "ideal", desde luego con la intervención del Absoluto como Alfa y Omega. Se cuida también de excluir todo materialismo en el origen del hombre, y no menos todo panteísmo. Más aún, el A. no oculta sus convicciones de íntegra ortodoxia. Todo esto es cosa muy diversa del ensayismo existencialista o evolucionista en boga. Estas líneas maestras revelan suficientemente el vigor intelectual implícito en toda esta concepción. Nada extraño, sin embargo, que las limitaciones, hasta ahora, al menos, inherentes a las bases de todo evolucionismo aparezcan con relieve también aquí. En el evolucionismo, a la hora de precisar límites o de contrastar razones, todo lo excluído por un moderado fixismo no sobrepasa la hipótesis. Así las cosas, la multiplicación de alusiones y sugerencias si semeja por su multiforme variedad una visión caleidoscópica, filosóficamente no deja el ánimo sosegado, por la indecisión de contornos—peligrosa cuando se tocan temas profundos y de trascendencia, como existencia, esencia, libertad, providencia y mal, etc.—y por no sentirse pisar terreno suficiente firme. Esto queda agravado las veces, no raras, en que el A., verdadero virtuoso, cuando lo desea, de la agudeza etimológicosemántica existencialista y de la descripción fenomenológica, obliga al lector a un trabajo de penetrante y complicada sutilización, ante el que éste puede arredrarse. Nuestra felicitación al autor de este vigoroso esfuerzo por fundir los interesante de lo nuevo con lo insustituíble y perenne de lo antiguo.

J. Muñoz.

Sciacca, M. F.: *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*. Publications Universitaires de Louvain, Chaire Cardinal Mercier, 1954, 67 pp.

En el otoño de 384, Agustín tiene treinta años y se traslada de Roma a Milán, con el destino de enseñar Retórica. Ya no es maniqueo y cree ya en la religión católica. Pero tiene aún algunas dificultades de orden filosófico respecto de la naturaleza incorpórea de Dios y del origen del mal. El encuentro con los libros platónicos es providencial para él, pues le ayudan a resolver sus problemas y la sugieren una explicación cristiana del Universo. En el neoplatonismo encontró Agustín, lo mismo que otros Padres, muchas doctrinas aprovechables para el cristianismo: la concepción de un mundo inteligible superior al mundo sensible, el desprecio de lo terrestre y la elevación a lo divino (ascetismo), por fin un esquema trinitario (Uno, Intelecto, Alma). Se

puede, pues, afirma Sciacca, hablar de "neoplatonismo cristiano" y considerar a Agustín como el gran Maestro de dicha orientación. Agustín mete en el cristianismo todo lo que de neoplatónico podía entrar, pero de manera que el platonismo se haga cristiano y no el cristianismo platónico.

Sciacca va precisando los puntos fundamentales que Agustín más o menos encontró en los libros platónicos por él leídos, y cómo los fué integrando, corregidos, a un verdadero sistema de filosofía cristiana. Así, la doctrina de la sensación y del compuesto humano (que Agustín explica poniendo como base la unión *sustancial* del cuerpo y el alma) y la dialéctica de la naturaleza humana (cuyo origen está en el *Fecisti nos ad te*).

Por último, expone su sentencia el ilustre catedrático genovés sobre la posibilidad de una filosofía cristiana. "Un filósofo cristiano, escribe, es un filósofo que cree en la Revelación, en la divinidad de Cristo, cuya Palabra es palabra de Dios; sólo por un artificio, puede pensar haciendo abstracción de su fe... El pensamiento no existe en abstracto, lo que existe es el existente concreto, el hombre pensante; y el hombre pensante cristiano es unidad concreta de un pensamiento natural y de una fe sobrenatural: esta unidad no debe romperse en dos partes abstractas, ni aparentemente (lo cual sería un puro artificio) ni sustancialmente (lo cual sería un verdadero divorcio), sino que debe conservarse en el pensamiento viviente como unidad de la vida intelectual y de la vida espiritual." Agustín es el modelo de esta compenetración viva de filosofía y palabra revelada, y Sciacca, como uno de los representantes más ilustres del espiritualismo cristiano, sigue, en su actividad intelectual, los pasos del gran Doctor africano.

N. González Caminero.

Nedoncelle, Maurice: *Existe-t-il une Philosophie chrétienne?* París, Librairie Arthème Fayard, 1957, 20 por 12 cms.

Por filosofía cristiana se puede entender, según el canónigo Nedoncelle o una propedéutica del cristianismo, o una filosofía que recibe heredadas de la revelación algunas verdades de su cuerpo doctrinal, o una filosofía que se constituye bajo la influencia directa pero confesada de la fe cristiana, o, en fin, una filosofía que proclamando la insuficiencia de la naturaleza humana para resolver el problema total del hombre, discierne y delimita de alguna manera un don sobrenatural que le resolvería y que ella no puede reemplazar.

La primera parte de la obra del Canónigo Nedoncelle es histórica, y nos hacer revivir la constitución, las crisis y la disolución de la filosofía cristiana. La segunda expone la famosa querella de 1931 entre Bréhier y León Brunschvicg, por un lado, y Gilson y Maritain por otro. En la tercera nos propone el autor sus reflexiones personales sobre la materia. La filosofía, según Nedoncelle, puede asimilar parcialmente un mensaje sobrenatural en un sistema de ideas, y su autonomía no es disminuída de ninguna manera por la gracia. No tiene, pues, por qué desaparecer ante el cristianismo como si sus afirmaciones fuesen errores a la faz de la Palabra divina o no tuviesen con ésta ninguna correspondencia. No tiene, pues, por qué anularse la filosofía, prosigue diciendo el profesor de Estrasburgo, sino entrar en este orden nuevo por su

propia decisión: de esta manera una metafísica específicamente cristiana es posible, contrariamente a lo que sostienen por una especie de inteligencia tácita y demasido cómoda muchos creyentes e increyentes.

Es, pues, la actitud del canónigo Nedoncelle, en este problema muy afín a la de Blondel y a la de Sciacca.

N. González Caminero.

Prohaska, Leopold: *Existentialismus und Pädagogik*. Freiburg, Verlag Herder, 187 pp.

Se trata de aplicar a la pedagogía los principios fundamentales de la antropología existencialista. Como las direcciones doctrinales amparadas por el existencialismo son heterogéneas y aun antagónicas, el autor se esfuerza previamente por desflorar ciertas intuiciones básicas en las que todos los existencialismos se reconocen.

Las aplicaciones a la pedagogía arrancan de estos puntos primordiales. Por lo demás, el plan de la obra es sencillo y lógico.

La parte primera adelanta ciertas nociones generales que aclaran la mutua relación en que están la filosofía y la pedagogía. La parte segunda prosigue la misma tarea de relacionar la pedagogía con el existencialismo. Es aquí donde se propone un resumen bien logrado de los principales autores existencialistas, desde Kierkegaard a Sartre. La novedad más apreciable de esta sección son los estudios dedicados a los existencialistas católicos, Peter Wust, Gabriel Marcel y Ferdinand Ebner. Con ellos, sobre todo, confronta el autor las ideas cristianas de la pedagogía para darlas una presentación de más modernidad y una eficacia más profunda.

N. González Caminero.

Pieper, Josef: *Thomas-Brevier Lateinisch-Deutsch*. München, Kösel-Verlag, 489 pp.

Precedido de una original introducción de Josef Pieper, disponen los intelectuales alemanes de una antología de textos de Santo Tomás relativos en la primera parte a los problemas principales de la filosofía, y en la segunda a los de la teología.

Los títulos de la primera parte son como siguen: Orden del Todo; Creación de la Nada; Lo que es, es bueno; El espíritu y el Universo; Conocimiento y voluntad; El fundamento natural de la moral; Lo razonable; Libertad; Prudencia; Pasión; Mirar hacia afuera; Alegría; Las virtudes fundamentales; Felicidad; Semejanza con Dios; Dios en la creación; Luz inagotable.

Los títulos de la segunda parte, cuyo epígrafe general es "El ojo del águila" son: Fe; El hombre de Dios; Santa Trinidad; El Dios hecho hombre; El signo visible (los Sacramentos); Santificación por la Gracia; Angeles y demonios; Providencia, destino, elección; El séptimo día.

A continuación se añade un apéndice con una tabla cronológica de los

principales acontecimientos de todo orden que enmarcan la vida de Santo Tomás y la presentación de cuatro libros fundamentales para conocer al Santo Doctor: los de Chesterton, Grabmann, Sertillanges y Hans Meyer.

N. González Caminero.

Roos, H.: *Kierkegaard et le Catholicisme*. Traduit du danois por André Renadr, O. S. B. Louvain, E. Nauwelaerts, 91 pp.

Ya Georg Brandes y Harald Höffding se preocuparon de la actitud de Kierkegaard respecto del catolicismo. Dada la simpatía de Kierkegaard por el catolicismo y su interés por la investigación libre de los nuevos ateos, hubiera podido, según Höffding, ser un Newman o un Feuerbach.

Después de la primera guerra mundial han sido los teólogos y filósofos católicos los que más han estudiado a Kierkegaard y le han confrontado con el catolicismo. Así, por ejemplo, Theodor Haecker, Romano Guardini, Erich Przywara, Alois Dempf y, sobre todo, Ferdinand Ebner (1882-1931), que se convirtió al catolicismo por el estudio de las obras de Kierkegaard.

El conocimiento que Kierkegaard tenía del catolicismo era poco directo. Ni Santo Tomás, ni Suárez o Belarmino fueron jamás leídos por El. Solamente las obras de dos escritores contemporáneos le dieron un conocimiento más inmediato de la Iglesia Católica. Tales escritores fueron Jean Adam Möhler y Josef von Görres.

Ningún teólogo protestante ha criticado con tanta oportunidad y acierto los puntos débiles del luteranismo. Por otra parte, Kierkegaard adopta algunos puntos de vista fundamentales de la posición católica, así como el principio de las obras de la fe, la analogía entis, la importancia de la autoridad religiosa objetiva. Sin embargo, exagera el extremo de la sujetividad protestante en la cuestión del fundamento de la fe, concibe los dogmas como una verdadera paradoja y rechaza el concepto clásico de Iglesia como "cuerpo místico de Cristo". El ensayo del P. Roos es un modelo de condensación, claridad y objetividad científica.

N. González Caminero.

Ventosa Aguilar. J. A.: *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. I.* Seminario Conciliar, Barcelona, 1957, 158 págs., 15,50 por 22 cms.

La presente "oración inaugural del Curso 1957-58 del Seminario Diocesano de Barcelona", constituye una verdadera monografía sobre un punto interesante de la Historia del pensamiento filosófico. El P. Claude Buffier, S. I. (1661-1737), polígrafo fecundo—su bibliografía en Sommervogel ocupa 18 columnas—más eminente en otros ramos del conocimiento que en filosofía, viene, sin embargo, citado con frecuencia y aun especialmente estudiado por su posición e influjo en la doctrina del "sentido común". El A., por su parte, ciñe su disertación también a este punto y ni siquiera le examina en todos sus as-

pectos: tres son los estudiados aquí, que constituyen otras tantas partes del libro: la doctrina del sentido común en sus obras filosóficas, principalmente en su "Traité des premières verités", el influjo de Buffier en la escuela escocesa del sentido común; y el influjo de Buffier en la filosofía eclesiástica desde mediados del siglo XVIII a principios del XIX. No todas las partes están desarrolladas con la misma extensión, ni las conclusiones son igualmente definitivas. En la 1.ª, la más fundamental de las tres, se exponen con precisión los elementos de la gnoseología de Buffier, dispersos en sus diversas obras, para formar una síntesis de su pensamiento sobre el sentido común: su naturaleza, existencia, caracteres esenciales, fundamento. En esta clara, ordenada y objetiva exposición va ya incluída una crítica, pero al final añade aún el A. diversas y atinadas observaciones sobre la difícil aplicación del sentido común como criterio de verdad, la prueba de la existencia de Dios en Buffier, la percepción de los motivos por el sentido común según el mismo Autor. En la 2.ª parte sobre si Buffier influyó, y cuánto, en la escuela escocesa, y principalmente en Reid—único a quien estudia el A.—se presenta una síntesis de la polémica suscitada sobre este punto, afinando con sentido crítico los argumentos de ambas partes para concluir que no puede negarse una cierta influencia de Buffier sobre Reid por lo que se refiere a sus últimas obras. Por lo que toca a la 1.ª más importante: "Inquiry into the Human Mind, on the principles of common sense", no cree pueda aún darse una solución definitiva, y señala el camino que para encontrarla convendrá seguir. En la 3.ª parte se estudia la influencia de Buffier en los autores eclesiásticos—no se les puede llamar propiamente escolásticos—del período citado, que escribieron para Seminarios y estudiantes religiosos. Problema menos estudiado que el anterior, pero de solución más clara, aunque tampoco definitiva. Una rápida revista a diversas obras de diversos Autores, si bien jesuítas la mayor parte, muestra la clara dependencia—confesada o no—del filósofo francés, o, al menos, una corriente o tradición, cuya fuente principal—tal vez no la única—es el P. Buffier. De este examen de Autores se ha excluído expresamente a Balmes por constituir el filósofo de Vich, el objeto de un trabajo especial del mismo A. Creemos que esta monografía es una aportación positiva en el campo de la investigación: realiza una síntesis, aunque no sea aún completa, del pensamiento filosófico del jesuíta francés, y con esto cumple, en parte, el deseo expresado por el P. Sortais en su interesante estudio; "Le Cartesianisme chez les Jesuites français au XVII et au XVIII siècle" (Archives de Philosophie, 6 (1928-29), págs. 253-345); puntualiza algunas cuestiones con frecuencia mal resueltas, p. e., sobre el Cartesianismo de Buffier—que niega—y el influjo sobre el mismo de Locke—que admite—; sugiere otros problemas que esperan aún una solución definitiva; usa una abundante y selecta Bibliografía. Bien nos parece que trascriba los textos de los Autores en su lengua original, para mayor exactitud y objetividad; pero no carecería de utilidad el que, al menos en nota, pusiese la traducción castellana para poder ampliar el círculo de sus probables lectores.

A. FABRAT.

CABA, P.: *Ontología general de la Antroposofía*. Vol. I. *La Presencia como fundamento de la Ontología*. Madrid. Edit. El Autor, 1956. 720 págs., 21 por 16 cms.

Un juicio detallado de la presente obra de Pedro Caba exigiría largo espacio. Por el momento adelantaremos algunas impresiones, en espera de que posteriores volúmenes ya en marcha nos perfilen más nítidamente la mente del Autor.

"La Presencia como fundamento de la Ontología", con sus 700 y pico páginas impresiona profundamente. Impresiona por la erudición vastísima que supone, impresiona por su abundancia de toques originales y sugerentes, impresiona por la honda penetración de sus análisis psicológicos, por la frescura de dicción, por su garbo en el pensar, por su mismo aliento poético, en ocasiones. Pero impresiona sobre todo —y casi abruma— el esfuerzo gigantesco que en ella palpita por darnos una Nueva Filosofía, que no sepa a ninguna de cuantas precedieron. Y arrestos para tamaña empresa no le faltan, a juzgar por la presente muestra, al nuevo filósofo español.

Pedro Caba, con instinto de gran pensador, se ha elegido su punto de vista donde domine todas las ramificaciones del Ser. Ese punto de vista es la "*Presencia*". "Antes de aparecer el hombre en el mundo estaba la presencia del Espíritu, Dios como Presencia... Con el hombre, alguna astillita o brizna de ese Espíritu se encarnó, y la Presencia divina se quebró en presencia humana" (pág. 196). "Ni las cosas serían sin la presencia del hombre... Con el hombre, todo (todas las cosas) se ilumina y alcanza ser" (pág. 206). "El pensamiento humano pone el ser antes de encontrarlo y definirlo como la luz proyecta imágines antes de ponerse a buscarlas. De los entes desnudos que ya están por ahí, el pensamiento hace seres... No inventa los entes que ya están ahí, pero sobre estos entes funda las cosas como seres... Cada ente pone su unidad bruta de ente como lo que está queriendo ser, como objetividad..., y nosotros lo vestimos de nuestra presencia" (págs. 433-4).

Y los entes así vestidos de presencia humana cobran "sentido". Porque el sentido de las cosas no es sino aroma impregnado en ellas al paso del hombre.

El sentido es la proyección de una atmósfera misteriosa cargada de radiaciones de la persona como presencia existencial. Y también la verdad —como el sentido—será irradiación del espíritu. La verdad "no es adecuación del intelecto a la cosas" (pág. 170). Y ello por dos razones: porque "el hombre es más que intelecto, y la verdad inunda a todo el hombre" (pág. 170) y porque la verdad "desde él (el hombre) llega a las cosas haciéndolas verdaderas" (página 170).

Es innegable, a nuestro juicio, un hondo sentido de orientación en la posición preferida de Pedro Caba. No hemos de escatimarle el indiscutible mérito que ello arguye. Pero tememos mucha polémica en torno al nuevo filósofo. Polémica a la que él mismo, con su habitual desenfado en el juzgar opiniones ajenas, da pie forzado, porque a nadie le gusta quedar maltrecho. Y sobre todo, el empleo continuo de términos clásicos como "existir", "presencia", "sentido", "verdad", dándoles un significado totalmente nuevo —como hace Pedro Caba— engendrará necesariamente confusión en los que con él dialoguen, a no ser que convengan previamente en el idioma en que pre-

fieran expresarse. Porque parece ser que para Pedro Caba el "existir" queda restringido al existis *consciente*. Y como la consciencia—la perfecta— es exclusiva del espíritu, las cosas no existen sino al ser percibidas conscientemente por un espíritu. Y si "presencia" es aptitud para iluminar conscientemente y poner orden en las cosas caóticas y oscuras del mundo, es evidente que sólo por la luz consciente del espíritu se harán presentes (conscientemente) las cosas mundanas. Y si a esa presencia de las cosas la llamamos "sentido" o "verdad", únicamente por el espíritu serán verdaderas y tendrán sentido las cosas del cosmos.

Y en su lenguaje, creemos que dice bien Pedro Caba. Pues nos traduce directamente aquello ya antiguo de que la inteligibilidad potencial de las cosas se actualiza al encuentro intencional del espíritu, o que la conciencia perfecta es signo de espiritualidad, o que el universal sólo se halla "actu" en el entendimiento. Lo que no vemos tan claro es la posición del autor respecto a la presencia de Dios en el hombre. Es cierto que Dios es la Luz que ilumina a toda luz que viene a lucir en el mundo. Pero nuestras inteligencias se reconocen existentes y se reconocen como luz participada previamente a todo atisbo *cognoscitivo* de que exista esa Luz eterna de la que proceden. No nos conocemos porque conocemos a Dios, sino que conocemos a Dios porque nos reconocemos creaturas. Vemos en nosotros un rastro que nos orienta hacia Dios, y hasta que no caemos en la cuenta de la huella que llevamos impresa en nosotros, no descubrimos a nuestro Autor divino. No es necesario preguntar por Dios para buscarle. Basta advertir la flecha que en nuestro propio ser llevamos señalando nuestro origen. Por eso demostramos a Dios por sus efectos. Y no admitimos "que la demostración es un mecanismo lógico... que no sirve para certificar existencias reales de cosas ni de personas. Si sirviera, el mecanismo sería tan maravilloso que no sería ni mecanismo, pues tendría una virtud decretante y casi creadora de seres y existencias" (pág. 59, ss.). Nos extraña que "certificar existencias reales" sea equiparado o poco menos a "crearlas". El observatorio de Monte Palomar *descubre* nuevos astros, nadie dice que los cree.

Es patente la libertad de espíritu con que Pedro Caba enjuicia cualesquiera pareceres u opiniones humanas. Demasiada, sin duda. Y al menos, en un caso que nosotros conocemos bien, no es recta su interpretación. Nos referimos a la versión que Pedro Caba nos da de Santo Tomás en diversos puntos claves. La abstracción del Angélico no es lo que se lee en las páginas 154, 336... Ni las páginas 345, 445 dan la recta noción de materia-forma tomista. Ni la unión substancial de alma y cuerpo (págs. 322-3), o el principio de individuación (338) responden a un mismo contenido en el doctor común y en la interpretación que de él nos da Pedro Caba. Y en cierto sentido, lógicamente, Pedro Caba critica duramente el binomio acto-potencia aristotélico-tomista (págs. 253, 437-9, 442, 449, 452-60, etc...). Y es patente que dicho binomio es el eje sobre el que gira la filosofía aristotélico-tomista. Desviarse en este punto es desviarse en todos los demás que no son sino simples aplicaciones a casos particulares de un mismo principio. Pero a nuestro juicio las impugnaciones de Pedro Caba pasan de largo sin rozar siquiera la solera donde se asienta dicha tesis.

Otro punto que quisiéramos señalar es la oposición que el autor esta-

blece entre espacio y tiempo: "En el universo *hay* espacio pero no *hay* tiempo hasta que el hombre llega. El espacio pre-existe al hombre, el tiempo no" (págs. 372, 374). "Todo estar es un malestar para el espíritu que es en su esencia temporalidad y antiespacio" (pág. 378). "Y (las cosas) se presentan espacio-temporalmente con el espacio que ellas ponen y el tiempo que el espíritu, como existencia, les presta" (pág. 407). Parece un tanto extraño que mientras el espacio es de lo real y está ahí fuera (págs. 470, 648), el tiempo sea proyección desde el espíritu humano. ¿No son espacio y tiempo dos coordenadas gemelas de todo lo corpóreo?

En todas las obras de Caba flota un espíritu de nobleza y sinceridad en su actitud ante los problemas. No rehuye el misterio, antes lo ama con predilección, como suelen amarlo las almas grandes. Tal vez abuse demasiado de argumentos etimológicos, pero siempre por donde pasa su espíritu queda huella de su poderoso talento, tan capaz como ágil, tan analítico como sintético. Si en vez del aire innovador y revolucionario que su Nueva Filosofía trae, entroncase Pedro Caba sus enormes potencialidades en lo ya definitivamente conquistado por otros que nos precedieron, creo que ganaría mucho el gran talento filosófico de nuestro ilustre contemporáneo. Y se evitarán, seguramente muchas críticas e incomprensiones que, ciertamente y no sin razón, lloverán sobre él.

P. García Asensio.

Welty Eberhard: *Catecismo Social.* T. II. *La constitución del orden social.* Barcelona, Herder, 1957, 14,4 por 22,2 cms., 411 págs., 120 ptas.

Aparece la traducción castellana del t. II de este notable *Catecismo Social.* Con este título, y en 4 tomos, cuando esté terminada la obra completa, nos ofrece el ilustre dominico alemán, P. Welty, una verdadera enciclopedia de sociología católica. Este t. II, que lleva el subtítulo de *La Constitución del orden social,* expone las materias referentes al matrimonio, la familia, las corporaciones profesionales, la sociedad, el pueblo y el Estado, las naciones y la comunidad de naciones.

Lo que más llama la atención en esta obra es la claridad, precisión, justeza de conceptos, y concisión con que todas las materias están expuestas. Las materias que se desarrollan son muy abundantes, y el método adoptado de preguntas y respuestas hacen que se entiendan las cosas mejor. La presentación tipográfica es excelente, presentando en tipos más salientes la doctrina escueta, que luego se halla más explanada por partes.

Al final se hallan dos índices, uno de bibliografía crítica, completado en la traducción castellana con muchos autores españoles, y otro abundante de materias.

Todo esto, y la actualidad con que están tratadas todas las cuestiones hacen sumamente recomendable esta obra.

I. Gonzalez.

GUSDORF, G.: *La Parole*. París, Presses Universitaires de France, 124 págs. 12 por 18,50 cms.

Es un estudio bastante original sobre la palabra, que pone de relieve los distintos aspectos implicados en este medio de comunicación entre los hombres. La invención del lenguaje inaugura la realidad humana, nos dice el A. al principio de la obra. Trata después de la teología del lenguaje en los distintos sistemas filosóficos: realismo, idealismo, artificialismo, romanticismo. Hace a continuación un fino análisis de la palabra como acto creador y expresión de la personalidad humana. Expresión del yo que reviste a la vez el carácter de comunicación al tú para fundirse en el nosotros como testigos de la lengua viva. Existe en la palabra un contrato tácito lingüístico reflejo de uno de los aspectos fundamentales del contrato social. No es un contrato cerrado, sino sometido a la renovación incesante de un organismo vivo.

A pesar de todo, la palabra está afectada de una insuficiencia constitucional que compromete no poco la autenticidad de la comunicación. Los lugares comunes privan al hombre de su originalidad primaria. La publicidad de la expresión hablada se opone a la intimidad de nuestra conciencia personal. Por último las palabras nos aprisionan en una red prefabricada, que impide la revelación de lo que hay de más personal en nosotros. Todo esto nos descubre la verdadera portada de la palabra que no es una expresión exacta, sino una cifra que exige una gran perspicacia para saberla utilizar e interpretar.

Recorre después las distintas clases de lenguaje. En la sociología de la palabra el monólogo es la forma más reducida, ya que no siempre es la expresión de la personalidad, sino revelación de la cenestesia, instintos, etc. El punto de partida de la palabra es el diálogo. Cuando hay más de dos, el diálogo se convierte en conversación, en la que la intimidad decrece a medida que aumentan los interlocutores. La última forma es la elocuencia, en la que aparece la reciprocidad.

Describe las etapas que ha seguido la técnica de la fijación de la palabra: en la emergencia de la humanidad se dió primero el paso del mundo vivido al hablado (epopeyas, leyendas, baladas, cuentos...). La primera fijación de la palabra se realiza con la escritura, que cristaliza a veces en un lenguaje exclusivamente escrito (p. ej., el árabe literario). La imprenta en el s. XVI señala la técnica propia de la civilización del libro. Por último el magnetofón abre la era de la civilización de la imagen y del sonido.

Un último capítulo se fija en el carácter ético de la palabra en su doble vertiente: *moral* como criterio de autenticidad personal en la veracidad de nuestras afirmaciones, y *religiosa* en los juramentos y fórmulas sacramentales. El libro se cierra con una bibliografía selecta sobre todos los temas tratados en las páginas anteriores, que hacen de esta obra un elemento indispensable para el que quiera informarse de todos los aspectos implicados en el lenguaje.

S. GÓMEZ NOGALES.

CHADWICK, OWEN: *From Bossuet to Newman. The Idea of doctrinal development.* Cambridge, The University Press, 1957. 254 págs. 22 × 14 cms.

He aquí un interesante libro sobre este interesante tema. Como indica su doble título abarca dos facetas diversas del mismo: la histórica y la doctrinal.

Sabido es que Newman llegó al convencimiento, mediante el conocimiento histórico de la antigua Iglesia, de que el Anglicanismo no estaba acorde con el cristianismo primitivo. Tampoco a primera vista le pareció acorde la Iglesia Católica. Un estudio de la idea del "desarrollo" en doctrina y prácticas llegó a convercerle de que la Iglesia Romana, si no idéntica, era la única verdaderamente descendiente de la primitiva.

Precisamente el año en que Newman entró en el seno de la Iglesia Católica apareció su famoso libro *Essay in Development*, que tanto revuelo levantó. El Dr. Chadwick examina el libro de Newman, contrastándolo con la tradición católica, desde Bossuet y los teólogos de la Compañía de Jesús de los siglos XVI y XVII, y de sus contemporáneos del siglo XIX, especialmente los teólogos alemanes de la escuela de Tubinga, y entre ellos el Dr. Moeller, hasta los anglicanos, particularmente el Obispo Butler; entre ellos encuentra soluciones y puntos de vista semejanes a los de Newman. El autor examina detenidamente el contenido del libro y muestra cómo fué recibido por los teólogos romanos, principalmente los Profesores de la Gregoriana PP. Perrone y Pasaglia, y termina mostrando la evolución de Newman en esta materia cuando años más tarde preparaba la reedición de su libro. El interesante problema teológico también es enfocado por el autor con acierto desde el punto de vista filosófico, al tratar en capítulo especial del problema de la evolución en general, y de la evolución en las teorías doctrinales e históricas en particular; en todo lo cual muestra su gran erudición y competencia histórica y doctrinal.

L. SALCEDO.

KOCH, A., S. J., y SANCHO, A.: *Docete.* VII. *La vida del hombre.* Editorial Herder, 1958. Barcelona. 528 págs.; 14 × 21,5 cms.

Acaba de salir el tomo VII de este Manual de Homilías con sus características notables, bien conocidas de nuestros lectores por los tomos anteriormente editados. La estructura interna en cada título consta, como es sabido, de dos partes: exposición y fuentes. La *Exposición* abarca diferentes secciones: predicación sistemática, lección bíblica, explicación catequística, indicaciones litúrgicas. Las *Fuentes* son una rica cantera de: La Sagrada Escritura, definiciones de los Concilios, la doctrina de los Santos Padres, los tesoros de la literatura española y principales extranjeras.

La sección bibliográfica ofrece una abundantísima lista de obras en español, originales o traducidas, con los nombres de los grandes clásicos y los más recientes estudios.

El presente volumen tiene por tema central *el hombre*. Su importancia sube de punto dada la actualidad en las modernas corrientes filosóficas del tema antropológico. Se tratan aquí con anchas miras y bajo el seguro concurso

de la teología y filosofía católicas, todas las cuestiones que hacen referencia al hombre: salud, enfermedad, eugenesia, suicidio, pasiones, vida sexual, autodominio, vida profesional, elección de estado, etc. Encontrará aquí, pues, no sólo el predicador, sino también el catequista, el maestro, el profesor, todo aquel a quien le incumba el gozo de entregar la pura doctrina, los puntos principales y las corrientes modernas respecto del hombre con abundancia de ejemplos e ilustraciones. El libro está presentado con la pulcritud editorial de los tomos anteriores y con la exactitud a que la Casa Herder nos tiene acostumbrados.

L. SALCEDO.

ADAM, KARL: *El Cristo de nuestra fe.* Prólogo y versión directa del alemán por el Rdo. D. Daniel Ruiz Bueno. Col. "El mensaje de los santos". Herder. Barcelona, 1958. 456 págs. 14,4 × 22,2 cms.

La benemérita Editorial Herder de Barcelona nos presenta la traducción castellana de la obra *Der Christus des Glaubens,* publicada en 1954 (1.ª ed.) por la Editorial Patmos de Düsseldorf. El venerable y anciano profesor de la Universidad de Tubinga ha querido "en el atardecer de su vida presentar ante los ojos de sus numerosos discípulos, aun en el terreno literario, la sublime figura del Hombre-Dios, y, en unión con ellos, recibir su bendición y su gracia".

Bien conocido es Karl Adam entre el público español, pues anteriormente fueron ya traducidas al castellano las obras: *Christus unser Bruder* (Ratisbona, 1929; 1950[8]; versión española por A. Sancho: *Cristo nuestro hermano,* Herder, Barcelona, 1954[2]), y *Jesus Christus* (Augsburgo, 1933, 1949[4], versión española, *Jesucristo,* Herder, Barcelona, 1957[2]). La presente magnífica obra nos presenta en dos partes: 1.º, la persona de Cristo, y 2.º, la obra de Cristo.

Los seis últimos capítulos de la primera parte son especialmente interesantes para el filósofo, ya que en ellos el teólogo trata de explicar la unión hipostática y maneja los conceptos de hipóstasis, naturaleza humana y divina en Cristo, etc.; del mismo modo al hablar de la perfección ética de la humanidad del Señor.

La presentación de la presente traducción castellana impecable, como es el estilo de la Editorial Herder.

L. SALCEDO.

RAMOS GANGOSO, EUGENIO: *Breviario de Astronomía.* Vigo, 1958. 17 × 13 centímetros.

"En este Breviario de Astronomía, nos dice el autor en el prólogo, os ofrezco un resumen conciso, claro y solvente, de los detalles y datos más interesantes de las recientes conquistas de las ciencias de los astros.

La mayor parte son extracto fidelísimo de obras amplias y de absoluta garantía: otros son extractos personales, elaborados cuidadosamente, y alguna exposición original de opiniones del autor".

El opúsculo va dirigido a aquellas personas cultas que no disponiendo de tiempo para consultar obras más extensas pueden hallar aquí lo que entra en el acervo común cultural de toda persona culta.

Hace el autor referencia a algunos puntos filosófico-científicos, como son las diversas teorías del origen del mundo, su finitud, esencia, constitución última, etc., donde insinúa una teoría suya personal para explicar el hilemorfismo aristotélico, que ya expuso en obras anteriores.

Lástima que este interesante opúsculo de divulgación se vea afeado por frecuentes erratas de imprenta.

L. SALCEDO.

BOISMARD, M., BRAUN, F., etc.: *L'evangile de Jean.* Etudes et problèmes par... Desclée de Brouwer. Bruges, 1958. 258 págs. 21 × 14 cms.

En el presente volumen se encuentran reunidos una serie de estudios, presentados y discutidos en las *Journées Bibliques de Louvain*, sobre el cuarto evangelio.

Su interés sube de punto por la actualidad de los estudios joanneos, acrecentada recientemente con los descubrimientos de los manuscritos en las grutas de Qumrâm. Es de especial interés filosófico-teológico el estudio de G. Quispel: *L'evangile de Jean et la Gnose*, y el de A. Laurentin: *Jean, XXVII,5 et al Prédestination du Christ a la gloire, chez S. Augustin et ses prédéceseurs.*

L. SALCEDO.

MEJÍA, JORGE MARÍA: *La Hipótesis de la naturaleza pura y sus adversarios en los siglos* XVI *al* XVIII. Buenos Aires, 1956, 90 págs.

Defendida en 1948 la Tesis para el Doctorado en Teología se publica exactamente ocho años más tarde. Pero no toda la tesis sino los dos últimos capítulos: "De Bayo a Jansenio" y "El augustinismo en teología". Queda registrada en el índice y en la Introducción la sección "Opinión de Sto. Tomás" y "Las fuerzas y el fin de la naturaleza".

Abstracto en su raíz y de pura hipótesis, el problema interesa hoy también para definir la línea de separación entre natural y sobrenatural. El autor ha intentado justificar histórica y teológicamente las vicisitudes de dicho tema. Lamentamos que no se publique íntegro su estudio, pues por lo escrito deducimos que habría de resultar un tratado interesante y sereno "De natura pura" en las corrientes teológicas escolásticas y no escolásticas.

GUMERSINDO BRAVO REY.

REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *).

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	* Al Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	* Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris)
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	* Archivo Teológico Granadino.
	* Augustinus (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
	Crisis (M).
	* Cuadernos (París).
CuadHisp	* Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh	Divus Thomas (Piacenza).
FreibZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza)
EspConAct	* Espíritu, conocimiento, actualidad (Barna).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Filosofia (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Humanitas (Brescia).
	* Humanitas (Tucumán).
	* Ideas y Valores (Bogotá).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	* Manresa (M).
	Mind (London).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NewSch	New Scholasticism (Wáshington).
NotEstFil	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo)
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	* Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá).
RevEduc	* Revista de Educación (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEspTeol	* Revista Española de Teología (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Arg.)	Revista de Filosofía (Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	* Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevTeol	* Revista de Teología (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Brux.).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (Paris).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris)
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Rivista di Filosofia (Bologna, Torino).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
	* Theoria (M).
	* La Torre (Puerto Rico).
UnivAntioq	* Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	* Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich)

REVISTAS

ESTÉTICA, PSICOLOGÍA, ETICA, FILOSOFIA DEL DERECHO Y DE LA HISTORIA.

PLEBE, ARMANDO: *Interpretazione del concetto di arte come gioco.* Giornale critico della filosofia italiana 36 (1957) 429-448.

Ni Platón, francamente receloso de la inutilidad del arte, ni Aristóteles, que lo acogía como un provechoso descanso de las actividades de la vida, ni los románticos del siglo pasado, para quienes el arte era el punto culminante de esa misma vida, parecen haber dado una solución satisfactoria de la antítesis "arte juego-vida seria". La opinión del autor queda felizmente resumida en esta fórmula: "la experiencia artística es del todo idéntica a la experiencia de la vida, pero con una dimensión menos: la del empeño de la vida empíricamente determinada". Por eso tanto el arte como el juego son libres donde no lo son el resto de nuestras actividades, incluyendo la misma especulación filosófica. *R. de Rafael.*

STELLA, V.: *Persona ed arte nella teoria della formatività.* GiordiMet, 12 (1957) 74-100.

Si bien la estética de Pareyson entronca con la crociana continuándola en su instancia diferencial repensada ulteriormente, en el principio de la unidad del arte, en la espiritualidad universal del quehacer artístico y en otros muchos problemas y exigencias, con todo no es menos evidente que la herencia crociana, aun cuando se la acepta, no se hace sin una discusión constructiva que en sí misma es una innovación. Así, por ejemplo, la asunción fundamental especulativa y personalística, en la que se encuentran las formas y se humaniza la actividad. Dígase lo mismo de la religiosidad especulativa y "positiva" al mismo tiempo. Para ver lo constructivo de su aportación baste pensar en la convalidación del concepto de estilo como persona, en la inventiva de la experiencia artística, en la espiritualización de la técnica, en el carácter procesual de la perfección artística en sus diversas fases y en sus resultados, en el principio de ejemplaridad, en las relaciones de autonomía y heteronomia, etc. Es una revisión que va al fondo de los problemas y pone en tela de juicio los teoremas tenidos por más inconcusos, si bien esta crítica real, al conquistar con esfuerzo nuevas dimensiones y soluciones para los problemas, no se detiene nunca en polémicas ingenuas e insultantes.

S. Gómez Nogales.

BRÜNING, W.: *Individuo e persona nell'immagine attuale dell'uomo:* Teoresi 11 (1956) 119-130.

Mucho se escribe en nuestros días sobre el individuo y la persona; la persona humana atrae con fuerza especial. El valor imperecedero del hombre vivo debe preservarse de las múltiples teorías sobre el valor general abstracto; por otro lado deben evitarse de la misma manera el subjetivismo y el realismo. Se reconoce, junto a la pluralidad de individuos, la existencia de leyes generales objetivas, llámense esenciales o ley natural; para superar el relativismo se acude a la validez general del sujeto o como se dice a la constitución de órdenes generales. Por consiguiente los caracteres principales de la antropología actual individualista y personal son el orden objetivo, la disolución en el pluralismo y relativismo, y la reconstitución de formas generales.

Max Scheler conserva aún mucho de la filosofía tradicional relacionando al hombre con las esencias generales objetivas, pero sin identificarse por completo con el esencialismo. Por otra parte tiende a dividir estas formas objetivas en un pluralismo de individuos singulares, admitiendo también la dirección hacia el irracionalismo, admitiendo un orden y lógica del corazón frente al orden y lógica de la razón. *William Stern* y otros acentúan la relación del individuo humano con la legalidad general en el sentido científico actual. *M. Mounier* cree que la persona está constituída por elementos irracionales y por elementos transcendentes, y hace resaltar ante todo el carácter creador de la libertad humana para la formación de su propia vida. *Dédoncelle* da un carácter más espiritualista a la persona humana, acudiendo a su origen que no es el "yo" aislado, sino la multitud viviente del "nosotros"; de una manera semejante a como lo hace *Lavelle* y *Le Senne*. *Dilthey* en cambio no funda la persona en algo trascendente o supraterreno, sino en el flujo de la vida que le circunda y en la cual está sumergida casi por completo. *Carlos Renouvier* sigue en parte la dirección kantiana, pero centrando el problema en la libertad subjetiva; para él la libertad es el principio de individuación. *Lachelier* y *Boutroux* se basan en principios semejantes: para el primero la finalidad es necesaria para explicar la unidad del ser; para el segundo los seres inferiores no están determinados por la ley natural, sino que muestran una contingencia que sirve de base a la libertad humana creadora. El norteamericano *Josiah Royce*, fuertemente influenciado por Hegel, trata de completar su idealismo objetivo con aspectos personalistas, sin embargo, la mayoría de sus compatriotas creen que no defiende suficientemente la libertad individual. Por eso se inclinan a un pluralismo más acentuado contra todo monismo objetivo, irracionalista o idealista, los norteamericanos *Borden, Parker, Bowne, Howison, Hocking, Knudson, Flewelling* y *Brightman*.

I. González.

Ubeda Purkiss, Fr. M., O. P.: *Desarrollo histórico de las doctrinas sobre las emociones*, CT 81 (1954) 35-68.

La teoría de W. James y de Lange tuvo sus antecesores en Lotze, Domrich, Nasse, Titchener Eb. y Darwin. Los psicólogos dicen ordinariamente que primero es la sensación, después la emoción correspondiente y por último las conmociones corpóreas. W. James juzga de otro modo. Primero es la sensación de un objeto proporcionado, después sucede la conmoción orgánica y, por último, se produce la emoción, que no es sino la sensación de esta conmoción orgánica. Lo mismo siente Lange, y aun el mismo Cannon, con quien W. James sostuvo ciertas discusiones. La disensión entre estos investigadores está en señalar las vías aferentes y eferentes con que se sienten los objetos exteriores, o se producen las conmociones corpóreas o se sienten éstas. En la actualidad se señalan con más precisión diversos niveles en la medula, en el encéfalo y en la corteza, que tienen influjo especializado en las conmociones corpóreas y en la percepción de las mismas. La encrucijada, en que se lleva a cabo la unificación de conmociones y percepciones emotivas, es la región de los lóbulos cerebrales, que por esta causa han alcanzado una importancia capital. El conjunto de conmociones y de sensaciones de las mismas nos ayudarían para formarnos una idea de la plástica de nuestro cuerpo, como expresión de su vitalidad y unidad biológica. La *emoción* no sería en el fondo más que la percepción de la alteración, que ha sufrido la imagen que de nuestro cuerpo nos hemos formado, en consecuencia con determinados contenidos de conciencia.

Después el autor pasa a exponer la conocida sentencia de Santo Tomás. La emoción en esta doctrina es una integración de actos del apetito sensitivo y de conmociones orgánicas que necesariamente la acompañan. Las conmociones corpóreas, conocidas tan elementalmente por Santo Tomás, se han de describir conforme a los resultados de la ciencia moderna. La génesis de la emoción es la siguiente: primero está el conocimiento de un objeto conveniente o disconveniente; lo segundo, es el acto psíquico del apetito sensitivo, y a éste le acompañan las conmociones corpóreas. El conocimiento del objeto bueno o malo se hace por la estimativa o instinto, y en el hombre por la

cogitativa. Esta facultad tiene mucha proximidad con la inteligencia, y ésta es la razón por qué en el hombre la vida emocional está siempre transida de inteligencia y de libertad. *J. Jiménez.*

SFERRAZA, A.: *Come nasce e si evolve la libertà di scelta.* DivTh, 61 (1958), 37-49.

El acto libre resulta de la compenetración dinámica de la actividad intelectual y de la actividad volitiva. El acto libre es sobre todo un acto de la voluntad, pero de una voluntad empapada de razón. Sólo el acto libre refleja plenamente a la persona, sólo él constituye su fruto más logrado. La diferencia entre Bergson y Santo Tomás, en lo tocante a la libertad, se cifra en que aquél, queriendo salvaguardar la independencia del acto libre, lo hace nacer de un yo profundo, pero desvinculado de toda luz racional, mientras el Angélico consigue idéntico intento haciendo intervenir en el acto libre a "todo el yo". Porque para el Aquinate la libertad florece únicamente imbuída de luz intelectual. Entendimiento y voluntad, eso es todo el yo. La libertad es una síntesis dinámica de ambos. Si el gesto humano se destaca sobre el gesto del irracional se deberá a que lo humano viene rezumando intelectualidad. Sin la luz fortificante del intelecto no es posible una tendencia volitiva que se autodetermine a sí misma y quiera su propio querer. Los pedagogos han insistido siempre sobre el valor de los motivos racionales en toda educación, pero han descuidado un tanto el cultivo directo de este otro elemento de la libertad: el autodominio sobre nuestros propios actos. Con motivos racionales llegamos al acto libre por medio del entendimiento. Con el dominio sobre la atención penetramos directamente en la voluntad. Señoreando nuestros motivos y nuestra atención educaremos nuestra libertad. *P. García Asensio.*

VANNI ROVIGHI, S.: *La concezione tomistica dell'anima umana.* Sapienza, 10 (1957) 347-359.

No es raro el identificar la concepción tomista del alma humana con la concepción cartesiana de un espíritu pensante que se ha unido, no se sabe cómo, a un cuerpo extenso. Nada más lejos de la verdad. Para Santo Tomás el alma humana es auténtica forma substancial de un cuerpo, como lo había sido para el Estagirita. Y la forma substancial para ambos es el principio determinante y específico de la materia. Se había insistido con cierto exclusivismo hasta el siglo XIII en la espiritualidad e inmortalidad del espíritu humano. Eran verdades esenciales al cristianismo. Pero convenía fundarlas en datos científicos. Y Santo Tomás, arrancando de Aristóteles, llevó a feliz término la empresa, aun a costa de no pocas contrariedades. El alma humana es, a la vez, espíritu y forma de un cuerpo. Y la misma alma que me permite pensar es también razón formal de mi ser corpóreo. No sufre con ello nuestra espiritualidad, como creyeron Kilwardby y Peckham. Se salvan la información y la espiritualidad del alma humana porque ambas vienen apoyadas en la experiencia: "El mismo hombre que piensa, ese mismo es quien siente". Pero no es culpa de Santo Tomás el que la realidad humana sea tan compleja que a veces cause la impresión de ser contradictoria. *P. García Asensio.*

VERBEKE, G.: *Le développement de la vie volitive d'après saint Thomas.* RevPhilLo, 56 (1958) 5-34.

Santo Tomás defiende el paralelismo entre el entendimiento y la voluntad. Allí donde se da conocimiento intelectual se da también vida volitiva. Estas dos facultades superiores del hombre se penetran mutuamente de influjo recíproco. En sus obras anteriores al *De Malo* Santo Tomás reconoce cierta prioridad a la inteligencia con respecto a la voluntad. Más tarde ambas facultades serán mutuamente equiparadas. Entendimiento y voluntad, para el Angélico, son facultades distintas. Una distinción, incluso genérica, basada en la opuesta dirección de sus respectivos actos: centrípeta en el conocimiento, centrífuga en la tendencia volitiva. Todos nuestros actos volitivos se insertan en un

"querer" fundamental y primitivo, aunque habitual, que se actualiza temporalmente al contraste y estímulo del mundo exterior. El hombre, horizonte entre el tiempo y la eternidad, participa de la naturaleza de ambos. Aun desarrollándose en el tiempo, nuestra vida volitiva sobrepasa los estrechos límites de lo sucesivo. Ella transciende incluso las fronteras de nuestra existencia individual para unificar a través de la historia los quereres de la humanidad. *P. García Asensio.*

BAYER, R.: *L'evolution de l'intelligence et les formes modernes de la dialectique*. Dialéctica, 11 (1957) 296-305.

Existen en la noción de dialéctica moderna dos perspectivas de la evolución intelectual: que la inteligencia no sea más que el punto culminante de la adaptación biológica o que pueda ser ya la expresión de la razón. Este es el carácter abierto de los científicos dialécticos que encontramos en las interpretaciones estudiadas aquí: el pancalismo de Baldwin, el pensamiento sin imágenes de Binet, la interpretación de Janet y la de Piaget, que ayudan a enriquecer el conocimiento de la génesis de la inteligencia y su evolución. *P. F.*

BÜHLER, M. Ch.: *About the Goal-Structure of Human Life*. Dialéctica, 11 (1957) 187-205.

Este artículo aporta algunas consideraciones teóricas aplicables a un estudio de la estructura finalista de la vida humana. Una de las cuestiones teóricas propuestas concierne al origen de los diferentes fines y del cambio de estos fines en el decurso de la vida. En particular, ¿cómo son fijados y cambiados los fines; cuáles son los factores responsables, cuáles son los mecanismos puestos en juego? Se interrogará, en el proyectado estudio, a individuos escogidos, respecto de las modificaciones de los fines que ellos se han propuesto; después se examinará y se interpretarán los resultados de la encuesta. El presente estudio tiene por objeto pasar revista a algunos de los conceptos y de las consideraciones teóricas aplicables al estudio de la fijación de los fines individuales, y trata de formular una teoría general acerca de la fijación de los fines en la vida humana. *P. F.*

HOENEN, P.: *Analysis operativa soni secundum propria prima*. Greg., vol. 38 (1957) 257-299.

Supuesto el carácter operativo del proceso de Aristóteles en su definición de la *duración sucesiva* (movimiento-tiempo), se ve su coincidencia con el análisis de San Agustín, que halla la esencia del tiempo en la duración del sonido, especialmente el de la voz humana. El sonido es una cualidad sensible objetiva, cuya *duración* percibimos. Esta duración tanto en el sonido en sí, como en nuestra voz que lo emite, se conoce como una verdadera extensión *cuantitativa* y *sucesiva*, como la duración local y la extensión corpórea. De aquí surge un problema metafísico, no examinado a fondo por los viejos escolásticos: por una parte, conocemos el sonido como una verdadera cualidad, que pertenece al orden quidditativo, y por otra, por el hecho de incluir una duración sucesiva, parece pertenecer a un orden existencial, como el movimiento mismo, que incluye una duración, y no puede ser actuado por otro acto. Según los escolásticos, pues, se trata de una cualidad *sucesiva*, consistente en una mutación; con determinada duración dependiente del movimiento y el tiempo. San Agustín insiste con el mismo análisis operativo. En el sonido de la voz humana hallamos tres abstracciones intuitivas e inteligibles, a la vez coincidentes y divergentes: *duración, intensidad* y *tono*, en fuerza de una materia inteligible y de una actividad propia, que implica una inteligibilidad inmediata. En ese sonido el "yo" produce el sonido *active*, y a la vez lo recibe *passive*. Es decir, se percibe a la vez nuestra actividad y su efecto. Percibimos la causa eficiente del sonido; por eso descubrimos la inteligibilidad en la misma actividad y su objetividad en las tres abstracciones dichas. En ellas conocemos que el

sonido depende del esfuerzo del órgano y no viceversa. Pero entre las tres propiedades del sonido y la definición operativa de la extensión corpórea hay dos diferencias: una, que en el caso de la extensión se trata de una determinación quidditativa, sin tocar la causalidad eficiente, mientras que en el sonido se trata de una existencia contingente que incluye la causalidad. Otra, que en la extensión todo se halla en el mismo sujeto, y en el sonido en diverso (en el aire). Nosotros conocemos intuitivamente el influjo de nuestros órganos en *otro* sujeto. Y este influjo *secundum appetitum animae* es transeúnte, pero supone otros inmanentes, como el imperio de la voluntad, actividad del órgano, etc. Importante aspecto que nos lleva a la definición operativa de la causalidad eficiente concreta. Por tanto, nos hallamos con un caso noéticamente privilegiado al observar que percibimos no sólo un efecto, sino que lo producimos. Conocemos además la finalidad intuitivamente en todos sus elementos, pues el movimiento de la voluntad *(appetitus)* que quiere producir el sonido se determina por una causalidad final. Y se da asimismo una causa material, que es el aire, sin el cual el sonido es imposible. Por consiguiente, la producción del sonido en la voz humana depende íntegramente de la *intentio animae*, regida por la voluntad por influjo del entendimiento. Este análisis operativo tiene un gran valor epistemológico para la teoría de las ciencias: tiene además un gran valor metafísico, pues supone el movimiento local como primer sujeto. El sonido es una cualidad accidental, que se une con el sujeto con el complejo causal expuesto. *J. M. Alejandro.*

•

KUNICIE, J.: *Totus homo ad Statum relatus.* DivTh, 61 (1958) 50-62.

A la cuestión de si existe relación entre el hombre y el Estado y de qué naturaleza, hay quienes juzgan que se debe responder distinguiendo entre individuo y persona. Entienden por individuo el elemento material en el hombre, sujeto a las leyes físicas. Por persona entienden lo que de razón y de voluntad hay en el hombre. Consiguientemente, la relación del hombre al Estado sería la relación de superioridad por razón de persona, y la de sujeción por razón de individuo. Por eso se pretende aquí buscar la solución de esta cuestión a base de la noción de persona en cuanto ésta es sujeto de derechos y de obligaciones. Entre el hombre y el Estado existe tal relación cual la permiten los derechos y la imponen las obligaciones (officia), salva siempre la unidad y la dignidad de la persona humana. Entre el cuerpo y el alma se da unidad personal, de la que deriva un único principio *quod* de acción y de pasión. Todo lo que hace el hombre como hombre queda referido a un principio único. Se debe decir que son los actos humanos y no los actos del hombre los que pertenecen a la moral y, consiguientemente, a la doctrina social católica. Por tanto, el hombre todo queda referido y ordenado al Estado, aunque no según todo su ser ni según todas sus cosas (totus at non secundum se totum). El hombre se ordena (superordinatur) a los derechos recibidos del autor de la naturaleza; se subordina (subordinatur) a las obligaciones (officiis) que le han sido impuestas en cuanto ente social por el mismo autor de la naturaleza.

J. Gerardo.

DUPRÉEL, E.: *Consistance et valeurs.* Dialéctica, 11 (1957) 345-353.

El grado de consistencia de un objeto se deduce de los medios que posee para resistir a los asaltos del exterior. Existe la consistencia de los seres, la consistencia de las nociones y la consistencia de los valores. Una nación es poco consistente si su sentido varía según el diverso empleo. Un valor muy consistente inspira una conducta desligada de las conveniencias particulares y favorables para la armonía de los espíritus. Los problemas más fundamentales son los problemas de jerarquía, según la consistencia, y sobre todo los problemas de promoción, paso a un grado superior (materia-vida-conocimiento-espiritualidad). Noción complementaria: el grado de precaridad.

P. F.

SERVAIS, W.: *Pédagogie mathématique ouverte.* Dialéctica. 11 (1957) 206-215.

El desarrollo filosófico del idoneísmo se ha realizado, en primer lugar, en el campo matemático, que ha considerado en toda su integridad. Su metodología puede tener una profunda influencia en la enseñanza de las matemáticas. El rendimiento de éste es poco satisfactorio en el momento en que el conocimiento y la práctica de las matemáticas son una necesidad. La enseñanza debe ser una dialéctica activa de lo intuitivo, de lo empírico y de lo racional. Recurrirá a una sustentación concreta, organizará progresivamente la deducción y vigilará por la adquisición de las estructuras mentales. Estos elementos, oponiéndose entre sí, se prestarán un apoyo mutuo al separar el modelo matemático del modelo intuitivo. La pedagogía será revisada y puesta al día por la acción conjugada de los matemáticos, de los técnicos de las matemáticas, de los profesores y estudiantes. La responsabilidad de todos será estar a la altura del porvenir.

P. F.

OVERBEKE, P.-M. VAN: *La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas.* RevThom, 57 (1957) 53-78; 450-495.

Mucho es lo que los modernos pueden aprender de Santo Tomás, y muy poco lo que Santo Tomás podría aprender de los modernos en la cuestión de la ley. Ahora nos interesa examinar su doctrina acerca de la ley natural y, por consiguiente, del derecho natural, especialmente en sus relaciones con la moral. Para unos, es una cuestión fácil, por todos conocida; para otros, en cambio, el derecho natural es un error craso que debe desterrarse de la ciencia del derecho. La dificultad principal radica en la misma noción de ley y de derecho natural, y después en su contenido. Santo Tomás, si no siempre soluciones perfectas, en todo nos proporciona directrices luminosas y seguras. No es un jurista, sino un pensador genial. La noción de ley viene suministrada por el hecho social. La sociedad necesita una autoridad que, encargada de la comunidad, la haga obrar de una manera conveniente al bien común. De ahí la definición de ley "ordinatio rationis in bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata". Para dar la noción de la ley natural, Santo Tomás se coloca en el plan superior del gobierno divino, lo cual le permite situar exactamente su noción de ley eterna, a la que el ser humano está sometido de una manera especial en el sentido más propio de la palabra. Así encuadra su noción de ley natural, que es una *participación intelectual y racional de la ley eterna, fundada en la naturaleza.* De esta manera evita en la ley natural todo idealismo y todo subjetivismo. Se ve que la ley natural y el derecho natural que contiene lo justo natural son algo perteneciente a la moral.

Entre los preceptos de la ley natural hay cierta jerarquía. Unos son primarios, comunes; otros secundarios, particulares. De esta distinción se deducen también las propiedades de la ley natural. El orden o jerarquía de los preceptos viene dada por las tendencias naturales del hombre, considerado como ser, como animal, como ser racional. La ley natural solamente versa sobre las tendencias primordiales del hombre. Es tendencia natural del hombre el obrar según los dictámenes de la razón. Entre éstos, unos son "communia seu prima principia", otros conclusiones "seu praecepta secunda". Los preceptos secundarios no son estrictamente preceptos, sino simples *deseos* de la naturaleza. Pertenece a la ley natural y, por consiguiente, al derecho natural, tanto en el orden lógico como en el ontológico, todo lo que la inteligencia y la razón humana comprende naturalmente, sea como principios, sea como conclusiones.

Sobre la universalidad y la inmutabilidad de la ley natural, especialmente sobre su dispensa, no es tan fácil deducir la doctrina de Santo Tomás; unos textos parecen rechazarla en absoluto; otros, en cambio, parecen admitir dispensa propiamente dicha en los preceptos secundarios. Sobre la universalidad del conocimiento de la ley, conocida es su distinción: los preceptos comunes, generales, son conocidos de todos; pueden, en algún caso particular, ser ignorados, por cuanto que la pasión puede impedir que la razón se fije en ellos. Los preceptos secundarios, conclusiones de los principios generales, pueden ser borrados de los corazones de los hombres: las convicciones erróneas, los malos hábitos, los vicios bastan para ello.

Para juzgar exactamente la doctrina de Santo Tomás sobre la ley natural hay que tener en cuenta cuatro fundamentos, que en su tiempo no podían menos de ser admitidos y conocidos por todos, pero que hoy, fuera del campo católico, son negados por muchos: *a*) el valor objetivo de los datos primeros del entendimiento; *b*) una metafísica del ser, que supone el primado del objeto sobre el sujeto; *c*) la concepción cristiana del fin último y de la bienaventuranza objetiva; *d*) el reconocimiento del valor y de los derechos de la persona humana. Admitido todo esto, la doctrina sobre la ley y el derecho natural dada por Santo Tomás debe substancialmente ser admitida en nuestros días, fuera de algunos retoques completamente secundarios.

I. González.

Diefernán, B., O. S. A.: *El derecho y la justicia en los clásicos agustinos del siglo dieciséis.* CdD, 170 (1957) 217-241.

Este artículo es continuación de otro que está en la misma revista, pág. 48-94. Los autores examinados son: Salón, Aragón y Zapata Sandoval. Las cuestiones que se exponen son: la alteridad de la justicia y la justicia social; la justicia conmutativa y la distributiva; la justicia subjetiva y su sujeto, que no es el apetito sensitivo, sino solamente la voluntad. Especial atención dedica el autor a la justicia social, para ver cómo se ha de clasificar según el espíritu de los clásicos. Sabido es que los autores se dividen. Unos dicen que la justicia social se identifica con la justicia legal, otros la identifican con la distributiva y legal, como la suma de ellas, y otros dicen que es una especie nueva de justicia, sacada a flote a causa de los conflictos sociales y la frecuente meditación sobre los mismos. El autor la identifica con la legal, y dice que así piensan los clásicos examinados. "De las veinticuatro alusiones a la justicia social, que en la colección de Enciclicas consultamos, no acertamos a desprendernos de la doctrina de los clásicos. Utiliza con esto una terminología corriente de la palabra social, lo mismo que emplea la referencia a la justicia familiar o internacional."

J. Hellín.

Vanni Rovighi, S.: *Natura e moralitá nella Etica di S. Tommaso d'Aquino.* RivFil Neosc, 49 (1957) 201-212.

Se examina cuál es el principio organizador de la Ética de Santo Tomás, y se nos dice que la Ética de Santo Tomás es una Ética fundada no en los valores, no en el deleite o utilidad, sino en la naturaleza humana, como se verá si examinamos cuál es el fin último del hombre y cuál es la vía para llegar a él. El fin último del hombre es la perfección de la naturaleza humana en cuanto ésta es racional; y como la perfección última del ser racional es la contemplación, en la contemplación consiste el último fin del hombre; mas no en la contemplación, que se puede tener en esta vida, sino en la que se puede tener en la otra vida. Esta perfección la llama Santo Tomás *Beatitudo;* mas esta *beatitudo* no es el deleite sumo, ya que éste sigue a la perfección, sino que es la perfección humana. Atiéndase, sin embargo, que este fin no es de orden moral, sino del orden de la perfección de la naturaleza humana. Y ¿cómo de este fin, que es la perfección humana, deduce Santo Tomás los deberes particulares? De la siguiente manera. Antes de todo se pregunta cómo se obtendrá la última perfección humana, que es la contemplación en la otra vida, y responde que "llevando una vida digna del hombre, en cuanto que es hombre, aunque se ocupe en ocupaciones exteriores vilísimas". Mas ¿cómo se determinan las acciones que hacen que la vida sea digna del hombre? El criterio y la norma es la naturaleza racional en cuanto tal, o sea sus relaciones esenciales y las inclinaciones naturales. Sus relaciones esenciales ya se ve que son las que emanan de su esencia: es un cuerpo, y tendrá que cuidar de él; es un animal, y tendrá que cuidar de la propagación honesta de la especie; es racional, y social, de donde emanan sus especiales relaciones a Dios, a la sociedad, al Estado. Estas relaciones determinan los deberes en cada circunstancia particular. Las inclinaciones natu-

rales son también la luz que indica los deberes particulares, con tal que en ellas se guarde el orden de la razón, ya que lo inferior debe estar subordinado a lo superior. También habla Santo Tomás de la ley eterna y de la ley natural. Mas la ley es un principio extrínseco, y no le sirve a Santo Tomás para organizar la Etica: habla de la ley solamente después de haber organizado la Etica como ciencia en la índole de la naturaleza racional, la cual determina el fin último y la vía para llegar a él. La misma obligación, para Santo Tomás, no viene en primer plano de la ley, de una manera extrinsecista, sino que en primer plano viene del fin y de las relaciones esenciales del hombre. La ley es un principio obligante, pero viene en segundo plano, para robustecer la obligación fundada en la naturaleza. Claro está que las acciones son morales, porque interviene la libertad, que es otro elemento de la naturaleza humana; la Etica de Santo Tomás es una Etica humanística, es decir, fundada en la naturaleza humana.

J. Hellín.

ACETI, G.: *Indagini sulle concezione leibniziane della felicitá.* RivFilNeosc. 49 (1957) 99-145.

El artículo es un anticipo de un libro que el autor prepara. Tres puntos se tratan: primero, cuál es el concepto de felicidad que se formó paulatinamente Leibniz; segundo, cómo el estímulo de todas sus actividades literarias fué promover la felicidad pública y privada, y, finalmente, cómo la felicidad pública y privada es el fundamento que organiza la ciencia del derecho y soluciona todos sus casos particulares. La exposición de estos puntos la ordena el autor en diversos períodos de la vida de Leibniz, que intitula de formación, de desarrollo y de plena madurez. Para Leibniz la felicidad es una *patibilis qualitas*, que sigue al apetito, no impedido, de algún objeto bello y honesto: es el deleite: *Felicitas est status voluptatis sine dolore.* Más adelante explica mejor su pensamiento: la felicidad es el deleite que nace de un objeto honesto y bello y de una vida vivida según Dios. *Felicitas autem in eo sita est ut in Dei gratia atque amore vivamus;* Dios es perfectísimo, y por eso perfecciona *rem generalem et maxime praestantissimarum creaturarum, quae ratione utuntur* (perfectionem procurare) sibi propositum habebit, y de esta perfección resulta la felicidad o la *voluptas.* La felicidad no consiste en una perfecta posesión del bien, cosa que nos haría insensibles y estúpidos, sino en el progreso hacia un bien cada vez mayor, que lleva consigo *deseo* e *inquietud.* El deleite, de que se habla, no es sólo de la presente vida, sino sobre todo de la futura. Que la felicidad o deleite así explicado sea el principio que fundamenta la ciencia del derecho y de todas sus aplicaciones, lo expresa Leibniz así: Sus elementos de Derecho "*continebunt, ex solis iusti definitionibus deductas demonstrationes. Virum iustum seu bonum definio qui amat omnes. Amare (definio) alterius felicitate delectari. Felicitatem (definio) sensum harmoniae. Ex his definitionibus omnia deduco. Et in casu concursus, Eius bonum praeferendum esse ostendo unde harmonia in summa est maior. Hinc deduco omnes iuris regulas, de dolo et culpa, et damni lucrique proportionibus, et praemiis poenisque*".

J. Hellín.

VANNI ROVIGHI, S.: *Il problema della giustificazione delle volutazioni morali in alcuni libri recenti.* RivFilNeosc, 50 (1918) 11-31.

Hay una Etica fundada en el ser. Las acciones honestas están constituídas por las relaciones esenciales que tiene la naturaleza humana; y como esta naturaleza humana procede del Creador, a quien no le es indiferente el orden esencial o el desorden, se sigue que dichas acciones no solamente son honestas, sino también obligatorias. Así que la justificación de los juicios morales se hace acudiendo primero a la naturaleza humana, y en última instancia a la voluntad del Creador sapientísimo. Más recientemente hay una filosofía antimetafísica, no fundada en el ser, ni siquiera en conclusiones científicas, sino solamente en el análisis del lenguaje: esa filosofía es el neopositivismo del Círculo de Viena, y la filosofía analítica: se diferencian en

que el neopositivismo funda toda la filosofía en el análisis del lenguaje científico, y la filosofía analítica se funda en el análisis del lenguaje científico y del lenguaje corriente. El autor va a tratar solamente de algunos libros pertenecientes a esta escuela, como son los de Ch. L. Estevenson, R. M. Hare y St. Toulmin. Examinemos la justificación de algunos juicios morales, v. c. "Hay que ser sincero". Esta frase significa dos cosas: primero, que yo estimo esta máxima, y segundo, que exhorto a los demás a que la sigan. También haré obra de Etica analítica persuadiendo esta máxima a los demás; mas esta persuasión no se hace aduciendo motivos para la inteligencia, sino aduciendo palabras que tienen eficacia emotiva, relativamente a la época en que se usa ese lenguaje; así si yo quiero persuadir que se paguen los impuestos, diré que el no hacerlo es subversivo; si quiero desaconsejar una conducta, diré que ella no es democrática. Y con esto queda agotada toda la motivación y justificación de los juicios morales para esta filosofía, que, finalmente, va entrando en Italia con L. Geymonat. *J. Hellín.*

VERGA, L.: *L'esperienza morale di Albert Camus.* RivFilNeosc, 50 (1958) 57-73.

Hasta ahora Camus se había detenido en el pesimismo absoluto: el absurdo es el núcleo esencial de la vida humana. El hombre desea su felicidad y su satisfacción, y encuentra siempre la hostil repulsa que le niega felicidad y satisfacción, para terminar con la tremenda repulsa de la muerte, aniquilamiento de toda aspiración. Este es el sentimiento del absurdo, y éste lleva fatalmente al concepto del absurdo como constitutivo de la vida humana. Mas el pesimismo absoluto, según las últimas evoluciones del autor, no es el fin de la filosofía: no hemos de parar aquí: es necesario evadirse de él. ¿Cómo? No por explicaciones de la razón, ya que todas sus explicaciones son fórmulas vanas. Ni tampoco por el recurso a la religión, que aplaza el remedio para eternidades invisibles. La evasión se ha de hacer por el humanismo: el que sufre el absurdo y la repulsa es el hombre, que es digno de estima y de compasión; y para poder contribuir al consuelo y algún remedio de la humanidad, es digna de vivirse esta vida, sin acudir al suicidio. Más este humanismo no significa resignación y conformismo con nuestra suerte, sino que lleva consigo la rebelión contra un estado de cosas que es indigno del hombre... La rebelión lleva consigo la revolución: se ha de procurar un estado político en que sea posible una máxima solidaridad; un estado en que no sean sacrificados los más al provecho de los menos (liberalismo), ni la humanidad presente a la humanidad por venir (marxismo). El Estado ideal ha de patrocinar la máxima facilidad de coloquios entre agrupaciones sociales y políticas para adoptar los medios encaminados al mayor bien de todos. No se crea que con esto Camus ha recobrado la noción y la realidad de una naturaleza y de una esencia que haya que salvar de la injusticia en que ahora está: no hay sino libertad y existencia. Las consideraciones morales le han llevado a mitigar su pesimismo, pero queda irremediablemente sumido en él, así como en su aversión a toda ética arraigada en una metafísica. *J. Hellín.*

RODRÍGUEZ, V.: *Presupuestos psicológicos para una moral del dolor.* CT 264 (1957) 613-639.

Para precisar la moralidad del dolor hay que analizar el dolor mismo. Hay dolores espirituales y dolores sensibles. En el dolor sensible hay tres fases: la excitación o perturbación orgánica, la sensación primitiva o impresión dolorosa sensorial, y la desaprobación emocional o dolor interior afectivo. El dolor comienza ya en la segunda fase. Pero este dolor es puramente noético sensorial y no esencialmente afectivo, si bien se da un influjo mutuo entre el dolor—sensación y el dolor—emoción. Santo Tomás unas veces dice que el dolor es una sensación táctil y otras que es una pasión. Después de un detenido análisis de textos en las obras de Santo Tomás, concluye que en el complejo doloroso hay que distinguir dos estadios: el acto sensorial (dolor-sensación) consumado con el tacto o sentido algésico, y la reacción afectiva (dolor-emoción) posterior al dolor-sensación y que se consuma en el apetito

sensitivo. Cuando hablamos de dolor físico o dolor corporal, generalmente traducimos todo el complejo doloroso, pero con referencia directa y última al dolor sensorial o táctil, periférico o interno. Con respecto a la moralidad hay que decir que el dolor físico no es sujeto de moralidad, ya que no está sujeto al control de la voluntad y es más bien una perfección defensiva de la naturaleza. La moralidad comienza únicamente en la reacción controlable por la razón en su doble dimensión volitiva y emocional. Aunque el dolor físico no es en sí un valor moral, pero puede ser objeto de la moralidad en cuanto a su ejercicio o control más o menos indirecto.

S. Gómez Nogales.

CRONICA

Congreso Internacional de Filosofía Medieval, Lovaina-Bruselas (28 agosto-4 septiembre de 1958).—El Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina tomó el buen acuerdo de convocar este Congreso de Filosofía Medieval, aprovechando las ventajas que se ofrecían con motivo de la Exposición Internacional de Bruselas. El "Libro del Congresista" contiene la mención de 64 comunicaciones enviadas al Congreso. El número de congresistas inscritos que constan en el mismo "Libro" es de 318. Naturalmente, al publicarse las Actas del Congreso, variarán estos datos; pero los que ofrecía el "Libro del Congresista" pueden dar una idea aproximada de la colaboración que el Congreso tuvo.

En la sesión de apertura del viernes 29 de agosto, disertó V. J. Bourke sobre el tema *Tendances, volonté, liberté*, de carácter preferentemente agustiniano y finalístico, patente en la beatitud, término del alma. Dos congresistas le opusieron algunas observaciones: el Rvdo. P. Saul Siwek, S. I., y el profesor Paul Wilpert. Parece que ambos coincidían en notar que en San Agustín las palabras sobre las facultades del alma tienen un sentido más bien dinámico.

El tema desarrollado por el dominico Rvdo. P. M. D. Chenu en la sesión plenaria del 30 fué *Situation humaine. Corporalité et temporalité*. Fuerte fué la oposición que se notó en la discusión subsiguiente, de parte de los congresistas. En general, tendían de un modo u otro a acusar la síntesis del distinguido dominico de sacrificar la complejidad real en aras de la belleza de la visión sintética, dividiendo en dos elementos, "corporeidad" y "temporalidad", las diversas concepciones que en Santo Tomás se habrían entrelazado para desembocar en la "historicidad". El señor Pierre Aubenque le hizo notar en la discusión que por exagerar la originalidad de Santo Tomás disminuía la de San Agustín y la de Aristóteles. En especial criticó su afirmación de que en Aristóteles no estuviese la noción de lo histórico, afirmación que el orador tuvo que minimizar para defenderse. El señor Wilpert notó los peligros que hay en etiquetar fácilmente situaciones que en realidad son un desarrollo progresivo y complejo; la realidad —dijo, si entendimos bien sus palabras—"es más compleja que esto". Otros muchos congresistas tomaron la palabra en la discusión, como Mandouze, Leclercq, Lazzarini, etc.

Para el día 1.º de septiembre, lunes, el tema señalado en la sesión plenaria estaba confiado al Dr. P. Wilpert: *Connaissance et vérité*. Aludiendo al carácter transitorio con que se han planteado en la filosofía de nuestros días los problemas del conocimiento abandonando posiciones inestables, hizo notar que la Filosofía Medieval ofrece puntos y directrices que son hoy día perfectamente válidos y que deben seguir influyendo. Tal es, por ejemplo, la doctrina sobre los primeros principios; también otra cosa que ayudaría al desarrollo de las ciencias lejos de todo relativismo, a saber, que hay certeza, no mera probabilidad en la consecuencia. Aunque su exposición contenía una visión histórica, no obstante la noción de verdad y sus implicaciones se centraba en Santo Tomás. En la discusión subsiguiente el P. P. Siwek, el señor De Gandillac, el señor A. Silva-Tarouca, etc., dieron ocasión al disertante para afirmar una vez más el carácter no meramente formal o formalístico de los primeros principios de Santo Tomás, sino su radicación en la empiria para superarla con su carácter absoluto y trascendente.

En la última sesión plenaria, la del día 2 de septiembre, disertó el Dr. R. Klibansky sobre el tema *Nature de l'homme et personnalité humaine* recogiendo las principales nociones sobre la personalidad, su preeminencia y su radicación en la naturaleza, como doctrinas corrientes hoy día, pero fundadas en la tradición del medievo.

Además de las sesiones plenarias hubo actividad de diversas sesiones parciales que se tuvieron en las secciones siguientes: I, Exposiciones de orden general; II, Filosofía árabe; alta Edad Media; III, Siglos XII y XIII; IV, Santo Tomás de Aquino; V, Fines del siglo XIII y siglos siguientes.

Naturalmente, para un conocimiento más completo de la labor realizada en estas secciones será preciso recurrir a las Actas del Congreso. Sólo pretendo aquí destacar algunas comunicaciones que más me llamaron la atención.

El día 29, en la Sección V, disertó el Dr. Joaquín Carreras Artau sobre *Influencia de Ramón Llull en el pensamiento teológico-filosófico de los siglos XIV y XV*. Con la competencia que le es propia en un tema del que es especialista e investigador de mérito, explicó en síntesis el estado actual de los estudios sobre el lulismo y señaló los interrogantes que todavía quedan por resolver, como por ejemplo, cómo se mantuvo el lulismo en la segunda mitad del siglo XIV, qué maestros fueron atacados en la Sorbona como lulistas cuando vino la prohibición, por qué Gerson unió a Llull y a Ruysbrokio al impugnar a éste (¿acaso influiría Ramón Llull en Ruysbrokio?) y otros.

El mismo día y en la misma sesión actuó brillantemente el Profesor J. M. Millás Vallicrosa sobre *Las relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala*. Disminuyó la relación entre el lulismo y las fuentes que le señalaba Menéndez Pelayo; en cambio sustituyó al entronque con los árabes el de los judíos, haciendo ver la semejanza entre los "sefirot" y las "dignitates" lulianas; aquéllos, cuyo origen remoto sitúa en la Biblia, por la estructura gramatical de la lengua hebrea, son nueve: Gloria, Sapientia, Veritas, Bonitas, Potestas, Virtus, Duratio, Splendor, Fundamentum; ante estos elementos de la Cábala colocó las nueve "dignitates" lulianas: Bonitas, Magnitudo, Aeternitas, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas y Gloria.

Señalemos entre las comunicaciones del día 30 la del Profesor M. Cruz Hernández, *La libertad y la naturaleza social del hombre según Averroes;* la de Sofía Vanni-Rovighi, *L'intenzionalità della conoscenza umana secondo P. Aureolo*, y la del P. J. Gómez Caffarena, *Metafísica de la inquietud humana en Enrique de Gante*. Inquietud que, según él, es el motor (agustiniano) de toda su metafísica, sin llegar a ser por ello ontologista; su conocimiento implícito de Dios sería una especie de innatismo en el sentido de una aprioridad formal dinámica, no más; la comunicación de G. Bruni, *Quomodo sciens potest mala facere secondo Egidio Romano*.

Entre las comunicaciones del día 1.º señalemos la del Rvdo. F. J. Thonnard, *La personne humaine dans l'augustinisme médiéval (saint Anselme et saint Bonaventure)*; la del R. P. W. Nash, S. I., *Intentions in knowledge according Giles of Rome;* la del claretiano R. P. Termenón Solís, *Trascendencia del conocimiento en Tauler*.

Por fin, entre las del último día, me llamaron la atención las de A. Pattin, *Contribution à l'histoire de la relation transcendentale*, estudiándola en diversos autores y desembocando en Santo Tomás; la del portugués Rvdo. J. Ferreira, *L'homme dans la doctrine de Pierre d'Espagne;* en la sección V, de los epígonos del medievo, disertó el jesuíta Rvdo. P. Iriarte sobre *Los epílogos de la mentalidad medieval sobre el fin del hombre en Ignacio de Loyola*.

Junto con el éxito que para los organizadores del Congreso suponía la presentación de estas comunicaciones, ocurrían espontáneamente algunas dudas en puntos que uno no ve tan claros y que con la misma sinceridad voy a indicar brevemente.

1.º *Escoto, el gran ausente*. Me llamó la atención que entre las 64 comunicaciones anunciadas en el "Libro del Congresista" no hubiese ni una sola que llevase de propósito el nombre de Duns Escoto. De hecho, algunas veces salió muy incidentalmente su nombre, por ejemplo, en la visión de conjunto del Profesor Wilpert; naturalmente no podía dejar de citársele de un modo ocasional. Pero estas alusiones fueron tan escasas y superficiales que uno podía preguntarse en este Congreso si realmente Escoto no fué un filósofo medieval. El agustinismo, los victorinos, San Buenaventura, Ramón Llull hallaban carta de ciudadanía, por lo menos a título documental; con amplitud Santo Tomás; pero Escoto fué el gran ausente. A uno le ocurría el volumen que Etienne Gilson dedicó hace pocos años a Escoto y lamentaba que tampoco este insigne medievalista acudiese al Congreso, donde quizá hubiera dicho algo. Todo lo posterior al siglo XIII era tratado en una sola sección en que las comunicaciones señaladas en el "Libro del Congresista" eran: dos de Ramón Llull, una de Enrique de Gante, una de Egidio Romano, una de Auréolo, una (que no se leyó) de Ockham, otra (no anunciada, pero que de hecho se leyó) sobre Egidio Romano, una de Taulero, una sobre San Ig-

nacio, una *Humanismus und Rationalismus in Hussens Lehre* y una sola (que no se leyó) sobre los siglos XVII y XVIII.

Podría quizá opinar alguien que esta ausencia de Escoto fué meramente ocasional; otros quizá pensarán que de hecho responde a una mentalidad. Sea como fuere, me parece innegable que dentro de la Filosofía medieval Escoto tuvo una función muy destacada en la crítica del tomismo y un papel innegable en el ambiente que enlaza la historia de la Filosofía medieval con el nominalismo, que tanto contribuyó en la formación del renacimiento y en el cultivo de las ciencias positivas.

2.ª *Suárez, el gran desconocido.* No recuerdo haber oído ninguna exposición del entronque de la Filosofía medieval con Suárez y la gran escolástica de los siglos XVI y XVII (excepción hecha de la del P. I. Quiles, S. I., que, como ya he indicado, estaba anunciada, pero no se leyó por ausencia del autor). Naturalmente ocurre en seguida una respuesta: "Suárez no pertenece a la Filosofía Medieval, sino a la Moderna; su ausencia no puede equipararse a la de Escoto, porque rebasa los límites del Congreso". Es verdad que Suárez no cae dentro de los años señalados para el medievo; pero es un hecho que no pocas veces oí grandes síntesis y que en ellas parecía que los oradores pasaban con la mayor naturalidad desde el 1274 al 1637, año del "Discurso del Método", como quien lo ve del todo obvio. Ciertamente no pretendo negar que la Filosofía Medieval ha influído en el pensamiento moderno; pero hay un eslabón y este eslabón es Suárez y con él todo lo que llamaba Leibniz "la scolastique espagnole". Su presencia en la historia como factor importante es innegable; su desconocimiento es para mí incomprensible. En mi opinión Suárez no sólo desempeñó un papel destacado en la marcha del pensamiento, sino que tuvo una misión, que desde luego no se le reconoce; y algo muy propio de su misión es esto: toda la escolástica de los siglos XIV y XV está llena de querellas entre "nominales" (nominalistas y conceptualistas) y "reales" (tomistas y escotistas); frente a ambas concepciones hubo un hombre de genio que señaló certeramente que en ambas posiciones había una exageración, de suerte que dejaban libre el puesto para un justo medio: contra los "reales" concede a Ockham que *toda universalización es formalmente obra del entendimiento*, es decir, que anteriormente a la acción de la mente humana, que por "prescindir" universaliza, todo lo del orden "extramental" es singular en cuanto a todo: esta es la media verdad de los ockhamistas, que les concede noblemente; en cambio, contra los ockhamistas, defiende que *es falso que el universal no exprese el orden absoluto, metafísico*, aunque todo lo "extramental" sea singular, pues hay en la realidad singular el fundamento, es decir, la capacidad, la necesidad, que permiten a la mente expresarla por precisión denotando esta raíz de universalidad y de semejanza, que hacen posible la metafísica, es decir, tanto la realidad de los conceptos verdaderamente universales, como su radicación ontológica, que no permite considerar la Ontología como una Lógica, sino como parte de la Metafísica. Por razones que están poco estudiadas, prevaleció de hecho la posición nominalista contra Suárez (lo mismo que contra tomistas y escotistas) y entonces sí, se desembocó espontáneamente en Descartes con la lucha racionalismo-empirismo, que ha heredado la Filosofía moderna; si hubiese prevalecido el sano equilibrio suareziano, quizá no habría ocurrido lo mismo. Ahora bien, del sentido que tiene Suárez en su obra y del lugar que en la historia le ha tocado para prolongar el pensamiento medieval hasta la edad moderna, no oí nada en el Congreso. Quizá no falte quien opine que el planteamiento de estos problemas, por rebasar el marco medieval, debería ser tratado en un Congreso de Filosofía Moderna. Puede ser. Pero en todo caso, lo que no puede ser es que se trate del influjo del medievo sobre el pensamiento moderno saltando con la mayor naturalidad de 1274 a 1637. Suárez es el gran desconocido; y lo más profundo de su concepción, el sentido íntimo de su obra, es todavía más desconocido. Quizá por ello sucede a veces que cuando ciertos autores (como Rosmini) no se ajustan a los moldes de un "acto ilimitado", no por obra del entendimiento, sino antecedentemente a él, de parte de la realidad, saltan con facilidad a una de las muchas especies de ontologismo; y que mientras por una parte estrechan la filosofía cristiana en moldes torturantes, por otra parte desembocan con facilidad en el pensamiento heterodoxo postkantianxo.

El miércoles 3 de septiembre se tuvo en el Pabellón de la Santa Sede de la Exposición la solemne sesión de clausura del Congreso. En ella disertó M. de Gandillac sobre *Valeurs morales et sociales*, con una visión rápida y de conjunto de lo que podríamos llamar humanismo de la Filosofía medieval. Por la tarde, en el Pabellón

de la *International Business Machines*, con asistencia del Excmo. Sr. Nuncio, explicó el Rvdo. Padre R. Busa la aplicación de estas máquinas calculadoras y electrónicas a la confección de un índice de múltiple utilidad: de las obras de Santo Tomás de Aquino.

Señalemos todavía que durante el Congreso se reunieron Comisiones especiales, a las que asistían solamente los invitados por su pericia en algún tema particular de los que se trataron. Comisiones cuya utilidad fué grande, como el planteamiento de la publicación de ediciones, especialmente de estudios árabes, que despertaron, con toda razón, un gran interés en el Congreso.

También constituyeron un éxito las conclusiones que se leyeron en la sesión de clausura, entre las que estaba la formulación del deseo de que en todos los centros de estudios filosóficos haya una cátedra de Filosofía Medieval; que se cree una asociación de medievalistas; que se celebre otro Congreso en 1961, en el Thomas Institut de Colonia, etc., todo lo cual favorecerá sin duda los estudios medievales en el porvenir.—*Juan Roig Gironella, S. I.*

El XII Congreso Internacional de Filosofía de Venecia-Padua.—En el inigualable marco de Venecia ha tenido lugar los días 12 a 18 de septiembre del presente año el Congreso Internacional de Filosofía de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, organizado por la Sociedad italiana de Filosofía, con el concurso de la U. N. E. S. C. O. y del Gobierno de Italia. Entre una ceremonia inaugural en la Sala del Consejo del Palacio Ducal de Venecia y una sesión de clausura en el Aula Magna de la Universidad de Padua, se han desarrollado nueve sesiones plenarias y numerosas sesiones de sección sobre los temas generales (hombre y naturaleza, libertad y valores, lenguaje y significación) y sobre temas particulares de Lógica, Gnoseología, Epistemología, Filosofía del lenguaje, Metafísica, Filosofía de la naturaleza Filosofía de los valores, Etica, Estética, Filosofía social e Historia de la Filosofía. Hubo interesantes sesiones de sección dedicadas a las relaciones entre filosofía occidental y pensamiento oriental. En Padua se dedicó la última sesión plenaria al aristotelismo paduano. Se puede calcular en unos mil el número de congresistas activos. Los grandes temas Hombre, Naturaleza, Libertad y Valor no recibieron, en general, un tratamiento filosófico radical y nítido. No obstante, los volúmenes de las Actas, pendientes de publicación, ofrecerán indudablemente materiales importantes. A esas actas se han remitido repetidamente ponentes y comunicantes, ya que en el Congreso el número de asistentes, las premuras de tiempo y las dificultades de organización no permitieron una labor reposada. En las sesiones plenarias y de sección, leyeron ponencias y comunicaciones los profesores españoles Muñoz-Alonso, Alejandro, A. Turienzo, Cruz Hernández, Cuesta, Echárri, Marías, Mindán, Paris, Roig-Gironella y Zaragüeta. Los comunicaciones que no pudieron ser leídas en el Congreso, por falta de tiempo, aparecerán en las Actas. Es lamentable que se haya dado paso en las sesiones a algunas ponencias y comunicaciones carentes de contenido filosófico, piezas de una pura y muy mediocre propaganda política. Un cambio de puntos de vista filosóficos con los representantes de la Unión Soviética hubiera sido del mayor interés, pero la aportación de los profesores de la Europa oriental era, casi siempre, de otra índole. En conjunto, el deseo formulado por el profesor Carnelutti en su discurso de saludo, de que los juristas puedan encontrar ayuda en los filósofos acerca de los temas fundamentales del hombre, del valor y de la libertad, no podrá considerarse satisfecho con los resultados, por lo demás estimables, de este Congreso.

J. M. Díez-Alegría, S. I.

V Semana Española de Filosofía.—El Instituto Luis Vives y la Sociedad Española han acordado celebrar la V Semana de Filosofía desde el martes día 31 de marzo hasta el domingo día 5 de abril de 1959.

El tema escogido es el de "La finalidad", que se escinde en los cinco apartados siguientes, que se distribuirán para su estudio en cada uno de los días de la semana.

1.° Naturaleza y finalidad.
2.° Finalidad y vida.

3.º Intencionalidad y finalidad.
4.º Fin, bien y valor.
5.º Historia y finalidad.

Cada uno de estos temas parciales será encomendado a un ponente designado por el Comité organizador. Los ponentes, una vez estudiado el asunto encomendado, redactarán una exposición del mismo, señalando las conclusiones a que han llegado o determinando al menos los puntos concretos de discusión que el tema ofrece. Estas exposiciones serán enviadas a todos cuantos manifiesten deseos de colaborar en la Semana, enviando cumplimentada la ficha de semanista.

La colaboración en la Semana podrá hacerse en dos formas: o bien con *intervenciones* referidas a las conclusiones o puntos propuestos por los ponentes, o bien con *comunicaciones* en que se traten, independientemente de las ponencias, distintos aspectos tanto doctrinales como históricos del tema general.

Cada semanista podrá enviar o una *comunicación* o una *intervención*, o ambas cosas, pero no más. Tanto las intervenciones como las comunicaciones, para poder ser publicadas en la Memoria de la Semana, no deberán tener más de seis folios de extensión, dactilografiados a doble espacio.

El plazo de presentación de intervenciones y comunicaciones terminará el día 15 de enero de 1959.

Todos los que deseen inscribirse como miembros activos de la Semana deben enviar cuanto antes la ficha de semanista.

La cuota de inscripción será de *cincuenta pesetas*, que tendrán que pagarse directamente o por giro postal, por lo menos un mes antes de comenzar la Semana. Contra esta cuota se entregará la tarjeta de miembro activo de la V Semana de Filosofía, que dará derecho a asistir a todos los actos, a presentar intervenciones o comunicaciones, a tomar parte activa en la discusión y a recibir quince tiradas aparte de su intervención o comunicación. Además tendrán el 50 por 100 de descuento en la adquisición del volumen en que se recojan y publiquen los trabajos de la Semana.

Una Comisión organizadora ha sido constituída, como organismo ejecutivo, con representantes del Instituto Luis Vives y de la Sociedad Española de Filosofía. En ella figura como presidente D. Juan Zaragüeta; como vicepresidente, D. Leopoldo E. Palacios, y actúa como secretario D. Manuel Mindán.

Toda la correspondencia debe dirigirse a la Comisión Organizadora de la V Semana Española de Filosofía. Serrano, 127. Madrid.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Apartado de Correos 6046, Madrid (6).

De sus autores:

ADÚRIZ, JOAQUÍN, S. J.: *El tema de la luz en las epístolas de San Pablo*. 57 págs. Buenos Aires, 1954. 22,5 × 15,5 cm.

FERNÁNDEZ, MARÍA ANGELA: *Un lapso en la historia del Pensamiento y de la Cultura Argentinos*. 1820-1880. 127 págs. 15 × 22 cm.

VARANGOT, OSCAR, A. D. I.: *Analogía de atribución intrínseca y analogía del ente, según Santo Tomás*. 58 págs. Buenos Aires, 1957. 22,5 × 15,5 cm.

VETTORI, VITTORIO: *Arte e Storia*. Separata da Revista brasileira de Filosofia. 10 págs. São Palo, 1958.

De los editores:

* Bald Eagle Press. State College, Pa. U. S. A.

BUGBEE, HENRY G.: *The inward Morning, a philosophical exploration in journal form*. With an Introduction by Gabriel Marcel. 232 págs. Pittsburgh, 1958. 15 × 13 cm.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN AGUSTÍN: *Obras de...* Tomo XVI-XVII, *La Ciudad de Dios*. Edición preparada por el Padre Fray José Morán, O. S. A. XII y 1.728 págs. Madrid, 1958. 19 × 22 cm., 130 ptas.

ROYO MARÍN, ANTONIO, O. P.: *Teología moral para seglares*. II. *Los sacramentos*. XII y 731 páginas. Madrid, 1958. 19 × 12 cm. 100 ptas.

* Biblioteca Nacional del Perú. Lima. Perú.

Anuario bibliográfico peruano de 1951-1952. Preparado bajo la dirección de A. T. 438 páginas. Lima, 1957. 25 × 17,5 cm.

* Desclée de Brouwer. 22, Quai au Bois. Bruges. Bélgica.

FRAIGNEAU-JULIEN, P. S. S.: *L'Église et le caractère sacramentel*, selon M.-J. Scheeben. 292 páginas. Brujas-París, 1958. 20 × 13 cm. 147 fr. belgas.

GALOT, JEAN, S. J.: *Marie dans l'évangile*. 204 págs. Brujas-París, 1958. 15 × 23 cm. 110 fr. belgas.

JUNGMANN. JOSEPH-ANDRÉ: *La messe. Son sens ecclésial et communautaire*. Traduit par le R. P. Pechslin, O. P. 124 págs. 18,5 × 11,5 cm. 45 fr. belgas.

WINNINGER, PAUL: *Vers un renouveau du Diaconat*. 216 págs. Brujas-París, 1958. 18,5 × 11,5 centímetros, 69 fr. belgas.

* Dover Publications. Inc. 920 Broadway, New York, 10, N. Y.

WINDELBAND, W.: *History of Ancient Philosophy*. Translated by Herbert Ernest Cushman. XV y 393 págs. New York, 1958. 20 × 13,5 cm., 1,85 dólares.

* Editorial Herder. Avenida José Antonio, 591. Barcelona.

HUGHES, PHILIP: *Síntesis de Historia de la Iglesia*. 371 págs. Barcelona, 1958. 20 × 12,5 cm.

OTT, LUDWIG: *Manual de Teología Dogmática*. 750 págs. Barcelona, 1958. 22 × 13,5 cm.

* Editorial Biblioteca Nueva. Almagro, 36. Madrid.

EYSENCK, H. J.: *Usos y abusos de la Psicología*. 385 págs. 22 × 14 cm. 125 ptas.

* Editorial Sudamericana. Calle Alsina. 500. Buenos Aires. Argentina.

FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*. Cuarta edición. 1.481 págs. 27 × 18 cm.

* Editrici Gheroni. Via Carlo Alberto 13. Torino. Italia.

GALLI, GALLO: *Filosofi italiani d'oggi ed altri scritti*. 371 págs. Torino, s. f. 23,5 × 17 cm.

* Ed. Istituto di Studi filosofici. Roma.

CAMPANELLA, TOMMASO: *Cristologia*. Inediti Theologorum Liber XVIII. Testo critico e traduzione a cura di Romano Amerio. 255 págs. Roma, 1958. 17 × 24 cm.

* Felix Meiner Verlag. Hochallee 60. Hamburg 13. Alemania.

LOCKE, JOHN: *Ein Brief über Toleranz*. Englisch-Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläütet von Julius Ebbinghaus. 135 págs. Hamburgo, 1957. 19 × 12 cm., 7,80 DM.

* G. Giappichelli, Ed. Via Po, 21. Torino. Italia.

GALLI, GALLO: *Socrate ed alcuni dialoghi platonici. Apologia, Convito, Lachete, Eutifronte, Liside, Jone*. 249 págs. Torino, 1957. 25 × 17 cm.

* La Comisión Internacional de juristas de La Haya. Holanda.

La injusticia en la Hungría de hoy. Tercer informe de la Comisión Internacional de juristas sobre La situación en Hungría y la Regla del Derecho. 73 págs. La Haya, 1958. 24 × 15,5 centímetros.

* Librairie Arthème Fayard. 18-20, Rue Saint-Gothard. Paris XIV.

BAZELAIRE, LOUIS-MARIE DE: *Les Laïcs aussi sont l'Eglise*. (Col. "Je sais-Je crois".) 159 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm., 350 fr. franceses.
COLLIN, RÉMY: *L'Évolution. Hypotheses et Problèmes*. (Col. "Je sais-Je crois".) 133 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm., 350 fr. franceses.
GARRONE, MONSEIGNEUR: *L'Action catholique*. (Col. "Je sais-Je crois".) 127 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm., 350 fr. franceses.
LEFEBVRE, DOM GASPAR, O. S. B.: *L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie*. (Col. "Je sais-Je crois".) 125 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm. 350 fr. franceses.
PHILIPPE, M.-D., O. P.: *Un seul Dieu tu adoreras*. (Col. "Je sais-Je crois".) 123 págs. 19,5 × 14,5 cm., 350 fr. franceses.
TAVARD, GEORGES: *Le Protestantisme*. (Col. "Je sais-Je crois".) 121 págs. Paris, 1958. 19,5 × 14,5 cm., 350 fr. franceses.

* Librería Ed. Universidad Gregoriana. Piazza della Pilota, 4. Roma.

GÓMEZ CAFFARENA, José: *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*. Analecta Greg. Vol. XCIII. Sectio B, n. 8. XII y 283 págs. Roma, 1958. 23,5 × 16 cm., 2.000 liras.

* Luis Miracle, Editor. Aribau, 179. Barcelona.

QUILES, ISMAEL: *Más allá del Existencialismo*. (Filosofía in-sistencial.) Una filosofía del ser y dignidad del hombre. 198 págs. Barcelona, 1958. 21 × 14 cm.

* Società Editrice "Vita e Pensiero". Milano. Italia.

Contributi dell'Istituto de Filosofia. Serie XXI. Publicazione dell'Università del Sacro Cuore. 313 págs. Milano, sin fecha. 24 × 16 cm., 5.000 liras.

* Taurus, Ediciones. Conde Valle Suchil, 4. Madrid.

ALVAREZ, LILÍ: *En tierra extraña*. Cuarta edición. 329 págs. Madrid, 1958. 20 × 13 cm.

* Verlag Berghmanskolleg. Pullach bei München. Alemania.

HENRICI, PETER: *Hegel und Blondel*. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in

der "Phänomenologie des Geistes" und der ersten "Action". Bd. III. 208 págs. Pullach bei München. Alemania.

* Verlag Friedrich Pustet. Regensburg. Alemania.

HOMMES, JAKOB: *Krise der Freiheit. Hegel, Marx, Heidegger.* 331 págs. Regensburg, 1958. 22 × 14 cm. 18 DM.

* The Marquette University Press. 1131 West Wisconsin Avenue. Milwaukee, 3. Wisconsin.

MARGENAU, HENRY: *Thomas and the Physics of 1958: A Confrontation.* The 1958 Aquinas Lecturas. 80 págs. Milwaukee, 1958. 18 × 11 cm., 2,50 dólares.

* Javier Morata, editor. Mejía Lequerica, 12. Madrid.

BRENNAN, R. E., O. P.: *Historia de la Psicología, según la visión tomista.* Versión española de E. Villacorta, O. P. Revisión y apéndice de Marcos F. Manzanedo, O. P. Segunda edición. 327 págs. Madrid, 1958. 21 × 15 cm.

* Ed. Nauwelaerts. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain, Bélgica.

ECOLE, JEAN: *La Métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle.* 312 págs. Louvain, 1957. 24 × 17 cm., 210 fr. belgas.

* Ed. Religión y Cultura. Columela, 12. Madrid.

FLÓREZ, RAMIRO, O. S. A.: *Las dos dimensiones del hombre agustiniano.* Prólogo del Profesor F. M. Sciaca. 223 págs. Madrid, 1958. 19 × 13 cm., 65 ptas.

VACA, CÉSAR: *Ensayos de Psicología religiosa.* Biblioteca psicológica del director espiritual, núm. 6. 309 págs. Madrid, 1958. 21 × 15 cm., 70 ptas.

* Editorial Selecta. Ronda de San Pedro, 3. Barcelona

BATLLORI, MIQUEL: *Vuit segles de cultura catalana a Europa.* 250 págs. Barcelona, 1958. 18 × 11,5 centímetros, 45 ptas.

* Silvio Gheroni, editore. Via Carlo Albert, 13. Torino, Italia.

CONSENTINO, A.: *Quel ch'è scritto è scritto.* Cronaca d'un pensiero e furor filosofico. 298 págs. Torino, 1957. 15,5 × 22 cm.

* Ed. Studium. Bailén, 19. Madrid.

ABÁRZUZA, F. XAVIER DE, O. F. M., Cap.: *Manuale Theologiae Dogmaticae.* Vol. IV. *De sacramentis in genere et in specie.* 554 págs. Madrid, 1957. 24 × 17 cm., 160 ptas.

* Universidad de Madrid. Ciudad Universitaria. Madrid.

Guía de la Universidad de Madrid. 365 págs. Madrid, 1957. 17 × 22 cm.

* Westdeutscher Verlag. Köln und Opladen. Ophonèver Strasse 1-3.

PIEPER, JOSEF: *Über den Begriff der Tradition.* 58 págs. Köln und Opladen, 1958. 24 × 16,5 cm. 3,70 DM.

INDICES DEL VOLUMEN 14 (1958)

ARTÍCULOS

	Págs.
ARAGÓ, JOAQUÍN, S. J.: Presupuestos históricos de la filosofía de Nikolai Hartmann: la supremacía del ser sobre el logos.	5- 28
ARAGÓ, JOAQUÍN, S. J.: La estructura de nuestro entendimiento como raíz de lo irracional, y la total exclusión de Dios en la ontología de Nikolai Hartmann	159-190
DÍAZ DE CERIO, FRANCO, S. J.: La vida como "Garantía" en la filosofía de W. Dilthey	453-478
DÍEZ-ALEGRÍA, JOSÉ M., S. J.: La forma en la vida moral y jurídica	29- 44
DÚE ROJO, ANTONIO, S. J.: Cosmologías y Cosmogonías	475-486
MAYOR, DOMINGO, S. J.: Problemas sobre Anaxágoras	191-200
MUÑOZ, JESÚS, S. J.: Síntesis del virus y síntesis de la vida.	287-310
PECCORINI LETONA, FRANCISCO, S. J.: Objetividad y problema en G. Marcel	45- 64
PECCORINI LETONA, FRANCISCO, S. J.: La intelección en Gabriel Marcel	411-452
PÉREZ ARGOS, BALTASAR, S. J.: La teoría de la "simpatía de las facultades" en la noética de Pedro Juan Olivi	201-216
PUIGREFAGUT, RAMÓN, S. J.: La relatividad restringida y los sistemas filosóficos	135-158
ROIG GIRONELLA, JUAN, S. J.: Metafísica de la forma	263-286

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

ALONSO, MANUEL, S. J.: La "Al-anniyya" de Avicena y el problema de la esencia y la existencia	311-346
DÍAZ DE CERIO, FRANCO, S. J.: Concepto de metafísica en W. Dilthey	75- 83
ELORDÚY, ELEUTERIO, S. J.: La metafísica del bien moral	65- 71
GÓMEZ NOGALES, SALVADOR, S. J.: Unidad y multiplicidad de las formas hilemórfica y existencial en el ámbito del ser.	217-224
MCGANN, THOMAS, S. J.: Suárez y el personalismo	487-502
SALCEDO, LEOVIGILDO, S. J.: Ante una notable obra filosófica.	71- 75

BIBLIOGRAFÍA.

I. Libros. Págs.

ADAM, K.: El Cristo de nuestra fe *(L. Salcedo)* ... 520
ALCORTA, J. I.: El existencialismo en su aspecto ético *(J. Roig, G.)* ... 362
ANDÉREZ, V.: Hacia el origen del hombre *(A. Roldán)* ... 99
ANGLÈS D'AURIAC, J.: La recherche de la vérité, sa genése ideale, son fondement *(L. Salcedo)* ... 87
ARCIDIÁCONO, J. y S.: Visione unitaria dell'Universo alla luce delle teorie di Luigi Fantappié *(J. Roig G.)* ... 363
BLAHA, O.: Logische Wisklinchkeitsstructur und personaler Seinsgrund *(N. G. Caminero)* ... 95
BOISMARD, M., BRAUN, F., ETC.: L'evangilie de Jean *(L. Salcedo)* ... 521
CABA, P.: Ontología general de la Antroposofía. I. La presencia como fundamento de la Ontología *(P. García Asensio)* ... 515
CALVETTI, C.: La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno *(G. Bravo)* ... 93
CARLINI, A.: Breve storia della filosofia *(L. Maritenz G.)* ... 352
CASTELLI, E.: L'indagine quotidiana *(F. Díaz de Cerio)* ... 94
Comisión Internacional de Juristas de la Haya. La situación en Hungría y la regla del derecho. El persistente desafío de la situación húngara al Estado de Derecho *(L. Salcedo)* ... 237
CORTE, N.: Les origines de l'Homme *(A. Zulueta)* ... 235
CHADWICK, O.: From Bossuet to Newman. The Idea of doctrinal development *(L. Salcedo)* ... 519
FELDKELLER, P.: Das unpersönliche Denken *(J. Muñoz)* ... 229
FERNÁNDEZ, C.: Metafísica del conocimiento en Suárez *(S. Cuesta)* ... 225
FERRATER MORA, J.: Ortega y Gasset *(L. Salcedo)* ... 85
FRAILE, O. P.: Historia de la Filosofía. I. Grecia y Roma *(L. Martínez G.)*... 350
GONZÁLEZ ALVAREZ, A.: Manual de Historia de la Filosofía *(L. Martínez G.)*. 357
GUSDORF, G.: La Parole *(S. G. Nogales)* ... 518
GUY, ALAN: Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui. I. Epoques et auteurs. II. Textes choisis *(L. Martínez G.)* ... 356
GUZZO, A.: La Scienza *(R. Puigrefagut)* ... 347
HENRY, A. M.: Iniciación teológica *(J. G. Caffarena)* ... 237
HERRERA, F. M.: Justicia y sentido *(J. M. Díez-Alegría)* ... 506
HOMMES, J.: Der Technische Eros. Das Wesen der materialischen Geschichtsauffassung *(J. M. Díez-Alegría)* ... 503
Il Problema pedagogico. Acti del X Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari *(J. Muñoz)* ... 231
KANT, I.: Introducción a la teoría del derecho *(J. M. Díez-Alegría)* ... 228
KOCH, A. Y SANCHO, A.: Docete. VII. La vida del hombre *(L. Salcedo)* ... 519
LAER, VAN, H.: The Philosophy of Science *(J. Echarri)* ... 91
LÁSCARIS COMMENO, C.: Antología *(L. Salcedo)* ... 92
LEHMANN, G.: Geschichte der Philosophie *(L. Martínez G.)* ... 353
Les bases culturelles de l'unité européenne. Actas del I Encuentro Internacional del *Instituto Int. Studi Superiori (J. M. Alejandro)* ... 508
LEWIS, H. D.: Contemporary british Philosophy Personal Statements *(L. Martínez G.)* ... 355
LIPPERT, P.: Zur Psychologie de Jesuitenordens *(J. Gerardo)* ... 97
LOCKIGTON, W.: Salud corporal y vigor espiritual *(J. Muñoz)* ... 103
MARCEL, G.: L'homme problématique *(F. Peccorini)* ... 89
MARITAIN, J.: L'Homme et l'Etat *(J. M. Díez-Alegría)* ... 228
MASSUH, V.: El diálogo de las culturas *(J. M Alejandro)* ... 508
MEJÍA, J. M.: La Historia de la naturaleza pura y sus adversarios en los siglos XVI al XVIII *(G. Bravo)* ... 521
MERTON, THOMAS: Los hombres no son islas *(L. Salcedo)* ... 97

Págs.

Metafisica ed Esperienza Religiosa. Archivio di Filosofia *(R. Ceñal)* 507
MONZÓN, J.: El Matrimonio Cristiano *(L. Salcedo)* 236
NEDONCELLE, M.: Existe-t-il une Philosophie chrétienne? *(N. G. Caminero)* 511
NIEDERMEYER, A.: Compendio de Higiene Pastoral *(I. González)* 236
ID.: Philosophische Propädeutik der Medizin *(J. Muñoz)* 230
PALACIOS, L. E.: La prudencia política *(J. Gerardo)* 98
PASTORE, A.: La morte del tempo nel pensiero filosofico di Enrico Castelli *(F. Díaz de Cerio)* 99
PIEPER, J.: Thomas-Brevier Lateinische-Deutsch *(N. G. Caminero)* 512
PLATO: Diàlegs. V. Menó. Alcibiades. Text y traducció de Jaume Oliver *(J. Roig G.)* 362
PORTES, L.: A la recherche d'une Étique Médicale *(J. M. Díez-Alegría)* 228
PROHASKA, L.: Existentialismus und Pädagogik *(N. G. Caminero)* 512
RAMOS GANGOSO, E.: Investigación ontológica. Tiempo, Espacio, Movimiento, La Eternidad, La Nada *(J. Gerardo)* 97
ID.: Breviario de Astronomía *(L. Salcedo)* 520
REGINALD-OMEZ, O. P.: Supranormal ou Surnaturel? *(A. Roldán)* 98
RIERA, C.: Doctrina de los símbolos toledanos sobre el Espíritu Santo *(G. Bravo)* 93
RINGEL, E. y VAN LUN, W.: La psicología profunda ayuda al sacerdote *(L. Salcedo)* 234
ROOS, H.: Kierkegaard e le Catholicisme *(N. G. Caminero)* 513
ROSSI, J. F.: Le origini del Neotomismo nell'ambiente di studio nel Collegio Alberoni *(A. Fabrat)* 235
RYLE, G.: The Concept of Mind *(J. Muñoz)* 101
SANCIPRIANO, M.: L'Evoluzione ideale *(J. Muñoz)* 509
SCHAEFER, D.: Por Cristo al Padre *(L. Salcedo)* 237
SCHENEIDER, H. W. Geschichte der amerikanischen Philosophie *(L. Martínez G.)* 354
SCIACCA, M. F.: La interioridad objetiva *(N. G. Caminero)* 96
ID.: La hora de Cristo *(J. Muñoz)* 102
ID.: Saint Augustin et le néoplatonisme *(N. G. Caminero)* 510
SOLERÍ, G. I.: L'immortalità dell'anima in Aristotele *(S. G. Nogales)* 232
SPIER, J. M.: Christianity and Existentialism *(J. G.)* 359
Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni. (L. Salcedo) 86
Symposion. Jahrbuch für Philosophie. IV *(R. Ceñal)* 506
SAINT THOMAS D'AQUIN: Contra Gentiles. Livre Quatrième *(C. Valverde)* ... 238
VANHOUTE, M.: La notion de liberté dans le "Gorgias" de Platon *(D. Mayor).* 361
Varios autores: La Philosophie de l'Histoire de la Philosophie *(L. Cencillo).* 87
VENTOSA AGUILAR, J. A.: El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. J. *(A. Fabrat)* 513
VIOLA, C.: L'unité de l'home et l'expérience qui la révéle d'après Saint Thomas d'Aquin *(P. García Asensio)* 227
WAELHENS, A. DE: Phénoménologie et vérité *(L. Martínez G.)* 358
WELTY, E.: Catecismo Social. II. La constitución del orden social *(I. González).* 517
ZARAGÜETA, J.: Vocabulario filosófico *(L. Martínez G.)* 359

II. Revistas.

Historia de la Filosofía antigua y medieval 104
Historia de la Filosofía moderna y contemporánea 238
Introducción a la Filosofía, Criteriología, Filosofía de las ciencias, Metafísica, Teología Natural 364
Estética, Psicología, Ética, Filosofía del Derecho y de la Historia 523
III. Literatura filosófica española e hispanoamericana 379
CRÓNICA ... ... 115, 249 y 533

INDICE ONOMASTICO

Indice general de autores citados en el texto y reseñados en las secciones bibliográficas.

A

Aarón, R. I., 356.
Abd al-Rahman Badawi, 312, 313, 318, 319.
Abelé, J., 156.
Abellán, P. M., 39.
Aceti, G., 530.
Acosta, J. de, 387.
Acton, H. B., 256, 356.
Adam, K., 520.
Adams, 355.
Adler, A., 245.
Adsuara, E., 402.
Aebi, M., 267.
Aguado, E., 403.
Aguilar Navarro, M., 399.
Aguilla, J. C., 382.
Aguirre, E., 387.
Agramonte, R., 401.
Agustín (San), 67, 78, 90, 108, 109, 116, 118, 194, 202, 207, 209, 373, 377, 380, 414, 461, 506, 510, 521, 526.
Alain, G., 356, 383, 385.
Alano de Insulis, 110, 111.
Albendea, M., 391, 393.
Albergamo, 141.
Alberghi, S., 246.
Alberini, C., 392.
Alcalá Galve, A., 380.
Alcina Franch, J., 395.
Alcorta, J. I., 362, 383, 384, 394, 399.
Alejandro de Afrodisias, 193.
Alejandro de Halés, 113, 374.
Alejandro, J. M., 249, 250, 251, 397.
Aleu, J., 384.
Alexanian, D., 404.
Aldunate, A., 384.
Al-Farabi, 358.
Alfaro, J., 377.
Aliotta, 141.
Allende-Lezama, L. P., 395.
Allmayer, V. F., 369.
Allport, 231.
Almagro, M., 404.
Almela y Vives, F., 386.
Alone, 393.
Alonso, M., 358, 386.
Alonso García, M., 400.
Alsina Clota, J., 379.
Alvarez, B., 274.
Alvarez, L., 403, 404.
Alvarez, U., 109.
Alvarez Bolado, A. M., 384.
Alvarez Campos, S., 380.
Alvarez de Cienfuegos, J., 402.
Alvarez Laso, J., 368.
Alvarez de Linera, A., 252, 395, 397.
Alvarez Turienzo, S., 123, 380, 388, 404, 536.
Alvaro Espinosa, N., 404.
Ambrosetti, G., 86.
Amerio, F., 75.
Amézola, J. R. de, 397.
Amor Ruibal, A., 227.
Anaxágoras, 106, 191-200 *(passim)*, 232.
Anaximandro, 379.
Andérez, V., 99, 396.
Anderson, 476.
Andrés Alvarez, V., 390.
Anquín, N. de, 392, 394.
Anselmo (San), 534.
Antonelli, M. T., 86, 381.
Antoni, C., 254.
Antoniutti, H., 125.
Appleyard, R., 297.
Aragó, J. M., 27, 190, 253.
Aragón, 240, 529.
Aranguren, J. L., 404, 405.
Arce de Vázquez, M., 391.
Arcidiácono, G. e S., 363.
Ardao, A., 392.
Aristóteles, 7, 12, 25, 32, 68, 75, 88, 101, 104, 106, 107, 112, 138, 155, 156, 168, 192-200, 217, 218, 233, 278, 288, 312, 313, 317, 319, 351, 359, 366, 369, 375, 380, 416, 427, 437, 485, 498, 506, 523, 525, 526, 533.
Armstrong, A. H., 118.
Arnáiz, A., 400.
Arnáldez, R., 385.
Aron, R., 454, 455.
Aróstegui, A., 397.
Arquímedes, 348.
Arredondo, A., 249.
Arríen, J. B., 385.
Arroyo, J., 251, 252.
Arsenio Torres, J., 391.
Arteaga, E. de, 387.
Ast, F., 254.
Aubel, 305, 307, 308.
Aubenque, P., 533.
Aumente, J., 397.
Auriac, A. d', 87.
Avelino, A., 399.
Avelino, F. A., 393.
Averroes, 75, 272, 305, 319, 320, 385, 534.
Avery, 305.
Avicena, 109, 112, 311, 312, 317, 318, 319, 345, 358, 375, 381.
Ayala, F., 402.
Ayer, A. J., 356, 366, 371.

B

Babín, M. T., 391.
Bacon, 247.
Bachelard, G., 139, 141.
Bailey, 296.
Balanyá, J., 381.
Baldwin, 526.
Balestra, 117.
Balladore-Pallieri, G., 119.
Ballauff, T., 6.
Ballinger, S. E., 402.
Ballus, C., 397.
Balmes, J., 387, 514.
Banfi, A., 256.
Barahona Fernandes, H. J., 383.
Barahona Jiménez, L., 385.
Barberena, F., 381.
Barnes, W. H., 356.
Barone, F., 75, 161, 186, 241, 367.
Baroni, A., 86.
Barrera, L. A., 399.
Barth, H., 254.
Bartolomei, T. M., 368, 375.
Bartoloni, F., 105.
Baruk, H., 397, 404.
Basave Fernández del Valle, A., 396.
Battaglia, F., 71, 365, 403.
Batllori, M., 387.
Bayer, R., 257, 526.
Bayle, P., 377.
Bayo, 521.
Beauvoir, S. de, 362.
Beck, M., 383.
Behinhauer, W., 385.
Beirnaert, 127.
Bekker, I., 320.
Belaúnde, V. A., 389.
Belaval, E. S., 390.
Bellak, L., 383.
Beltrán Guerrero, L., 393.
Beltrán de Heredia, V., 123, 386.
Benítez, J. P., 392.
Benito Durán, A., 124.
Berdiaef, N., 383.
Berger, G., 256.
Bergson, H., 97, 155, 353, 525.
Bergua, J., 379.
Berkeley, 266, 288, 299, 300, 305, 308.
Bernacer, G., 402.
Bernardo (San), 373.
Bernays, P., 257.
Berni, M., 86.
Bernier, R., 238.
Bernouille, 476.
Bertalanffy, von, 293.
Bertano, 297.
Bertola, E., 373.
Betancur, C., 394.
Betti, H., 110.
Bettoni, E., 113, 114.
Billot, L., 240.
Binet, A., 526.
Biran, M. de, 360, 382.
Black, M., 366.
Blaha, O., 95.
Blanc, A. C., 257.
Blondel, M., 96, 427, 512.
Bochenski, I. M., 357.

Böckh, 473.
Bodin, J., 228.
Boecio, 109, 113, 344, 351, 352, 357, 358, 373, 374, 488.
Bofill Bofill, J., 124, 127, 394, 397.
Bofill Tauler, P., 383.
Boggio, 6.
Bohr, 476.
Boisdeffre, 119.
Boismard, M., 521.
Bollnow, O. F., 454, 455.
Bolzan, J. E., 395.
Boman, T., 373.
Bonafede, G., 380.
Bonald, L. de, 243.
Bonaparte, N., 381.
Bondi, 482.
Bonetti, I., 86.
Bonitz, H., 344.
Bonnetty, 243.
Bonucci, A., 141.
Borden, 524.
Borghini, F., 381.
Born, M., 143.
Bos, Ch. du, 449.
Bosch, C., 403.
Bosio, G., 288.
Bossuet, 519.
Boucek, J. S., 401.
Bouchaud, 119.
Boulignand, G., 257.
Bourke, V. J., 533.
Bousoulas, N., 194.
Boutroux, E., 149, 524.
Bouyges, M., 319, 343.
Bowne, 524.
Boyer, Ch., 109, 154.
Boyer, L., 238.
Bozetti, 115.
Braceland, F., 125.
Brandes, G., 513.
Brandt, 344.
Brau, S., 392.
Braun, F., 521.
Braun, W., 480.
Bréhier, E., 511.
Brenes Mesén, R., 392.
Brennan, R. E., 379.
Brentano, F., 434.
Bresch, 296.
Breton, S., 372.
Brice, A. F., 386.
Bridgmann, P. W., 146, 147.
Brightman, 524.
Brinton, C., 379, 505.
Broad, 366.
Brufau Prats, J., 399.
Brugarola, M., 402.
Bruni, G., 534.
Brüning, W., 382, 396, 523.
Bruno, G., 239.
Bruno de Jesús María, 126.
Brunschvicg, 141, 437, 442, 511.
Buchenau, A., 264.
Buehler, Ch., 257.
Buenaventura (San), 75, 211, 534.
Bueno Martínez, G., 397.
Bueno, M., 382.
Buffier, C., 513, 514.
Bühler, M. Ch., 526.
Burloud A., 397.
Burton, P., 127.
Butlet, 519.
Buyse, 232.
Buzzetti, V., 235, 243, 244.

C

Caba, P., 379, 404, 515, 516, 517.
Caballero, A., 379.
Caballero, F. de Asís, 387.
Caballero Calderón, E., 404.
Caillois, R., 391.
Calcidio, 352.
Caló, 71, 232.
Calvetti, C., 93.
Calvo Serer, R., 385.
Camón Aznar, J., 122, 381.
Campbell, C. A., 356.
Campelo, M. M., 380.
Camus, A., 531.
Canalejas, F. de P., 388.
Cannon, 524.
Cano, J. L., 390.
Cantoni, R., 10, 161.
Cantor, 368.
Capánaga, V., 380, 404.
Capizzi, A., 106.
Capone Braga, G., 366, 369.
Caponigri, A. R., 243.
Cardenal, M., 397.
Cárdenas, H., 392.
Carles, J., 288.
Carlini, A., 352, 384.
Carlo, E. de, 116, 117, 120.
Carlos VI, 117.
Carlyle, 76, 461.
Carmona Nenclares, F., 402.
Carnelutti, 536.
Carpentarius, J., 313.
Carr, H. V., 141.
Carreras Artau, J., 534.
Carreras Artau, T., 404.
Carro Martínez, A., 400.
Caruso, I., 127.
Casado, F., 380.
Casas Blanco, S., 388.
Cascales, Ch., 390.
Casiodoro, 351.
Cassirer, E., 141, 228, 264, 384.
Castellani, P. N. de, 313.
Castelli, E., 87, 88, 94, 95, 507.
Castro, A., 404.
Cattel, 125.
Cattonaro, E., 71.
Caturelli, A., 392.
Cayetano (Tomás de Vio), 240, 281.
Cazes, L., 387.
Cencillo, L., 123.
Ceñal, R., 124, 254, 382.
Ceriotto, C. I., 393.
Cesari, P., 397.
Chacón, J. M., 124.
Chadwick, O., 519.
Chaix-Ruy, J., 387, 508.
Chase, 306, 307.
Chénu, M. D., 533.
Chesterton, 512.
Chevalier, J., 383, 397.
Chiavacci, G., 115.
Chisholm, R. M., 255.
Choisy, M., 126, 127.
Christ, W. von, 361.
Chung-Hwan Chen, 107.
Cicerón, 79, 108, 493.
Cilleruelo, L., 380.
Clark, J. K., 384.
Claudiano Mamerto, 357.
Climent Terrer, F., 398.
Cobban, A., 404.
Cohen, H., 9.
Coing, H., 34.
Colin, P., 48.
Colombo, A., 71.
Colón, C., 193.
Colpo, M., 71.
Comas, J., 396.
Commoner, B., 287, 298, 303, 304.
Composta, D., 86, 240, 387.
Comte, A., 382.
Comton, 479.
Conde, F. J., 400.
Conde, R., 382.
Confucio, 239.
Copérnico, 475, 476, 484.
Copleston, F. C., 256, 356.
Corbin, H., 283.
Cordero, A., 392.
Cordero Moreno, M., 124.
Córdova de Braschi, J., 389.
Cureth, E., 242.
Corta, F. de, 400.
Corte, N., 235.
Corts Grau, J., 400.
Corvez, M., 377.
Craveiro da Silva, L., 116.
Crema, O., 403.
Croce, B., 246, 353.
Croteau, 496.
Cruz Hernández, M., 358, 379, 381, 385, 534, 536.
Cuéllar Bassols, L., 393.
Cuesta, S., 124, 249, 250, 251, 252, 396, 397, 536.
Cüppers, C., 454.
Cura, Al. del, 123, 396.
Cura, Ang. del, 397.
Cuvillier, A., 401.

D

Dall'Arda, 244.
Dalton, 484.
Daniélou, J., 507.
Dante, 381.
Darbon, A., 266.
D'Arcais, 232.
Darlington, 305, 306.
Darwin, 524.
Dauphin-Meunier, A., 401.
Dauvillier, 300.
David, A., 116, 508.
Dawson, Ch., 508.
Degener, A., 454.
Degl'Innocenti, U., 86.
Delbrück, 291, 296, 297, 301, 307.
Delfgaauw, B., 116.
Delgado, H., 383, 384.
Delhomme, J., 58, 418, 437.
D'Elía, M., 239.
Deman, Th., 33.
Demócrito, 192, 369.
Dempf, A., 88, 116, 120, 513.
Dempsey, 126.
Dengo, M. E., 392.
Derisi, O. N., 415, 384, 392, 401.
Descartes, 6, 50, 82, 89, 93, 101, 102, 108, 247, 253, 278, 353, 357, 381, 507, 535.
Desguin, 300.
Destouches, J. L., 257.
Dewey, J., 355, 382.
Dezza, P., 235.
Diano, C., 197, 198, 199.

Díaz de Cerio, F., 83, 382, 383.
Díaz y Díaz, M. C., 385.
Díaz Román, R., 391.
Dieterici, F., 313.
Díez-Alegría, J., 43, 122, 250, 251, 402, 536.
Díez del Corral, L., 390.
Díez Presa, M., 123.
Difernán, B., 240, 386, 529.
Dilthey, W., 12, 75-83 *(passim)*, 88, 353, 354, 382, 383, 453-474 *(passim)*, 524.
Dingle, H., 136.
Diógenes Laercio, 196.
Dionisio *(Pseudo)*, 386.
Dirac, 476.
Dobbelstein, 126.
Domingo Gundisalvo, 311, 312, 386.
Domrich, 524.
Donat, J., 154.
Dondaine, A., 110.
Dondeyne, A., 46, 48.
Donoso Cortés, J., 387.
Dooyeweerd, H., 360.
Doppel, 480.
Dou, A., 250, 251.
Dourado de Gusmao, P., 400.
Dowling, S. C., 387.
Drieden, P., 117.
Dubarle, D., 257.
Dúe, A., 249, 250.
Dugué, D., 257.
Duhem, P., 149.
Dulbecco, 296, 297.
Dupréel, E., 257, 527.
Durán, M., 391.
Durand, 127.
Durando, 273, 274, 276.
Durant, 382.

E

Ebbinghaus, J., 254.
Ebner, F., 512, 513.
Echarri, J., 92, 124, 249, 250, 252, 253, 382, 393, 397, 536.
Echeverría, J. R., 382.
Eco, U., 111.
Eddington, A., 142, 154, 193, 369, 482.
Edwards, J., 355.
Eguiagaray Bohigas, F., 393.
Ehrle, F., 201.
Einstein, A., 97, 135-155 *(passim)*, 384, 476, 479, 482, 485.
Eisler, R., 73.
Elorduy, E., 70, 241, 254, 274.
Ellacuría, I., 389, 390.
Emerson, 355.
Empédocles, 106, 376.
Engels, F., 120.
Enrique de Gante, 381, 534.
Epiceno, 108.
Epicuro, 369.
Erasmo, 381.
Eschmann, 487, 490, 492, 494, 497, 499.
Escobar, A., 400.
Espinoza, 82, 242, 247, 253, 266, 267.
Esteva-Fabregat, C., 382.
Estevenson, Ch. L., 531.
Estrada Vélez, F., 399.
Eucken, R., 353.
Euclides, 348.
Euler, 476.
Eurípides, 199, 232.
Ewing, A. C., 356.
Ewout Loen, A., 360.

F

Fabricant, L., 404.
Fabro, C., 244, 380, 507.
Faggio, G., 75.
Faggiotto, P., 71.
Fantappié, L., 293, 363.
Faraday, 139, 476, 485.
Farrán Mayoral, J., 105.
Farré, L., 403, 404.
Fatta, M., 154.
Fecher, C. A., 488, 489.
Feldkeller, P., 229.
Fermi, 235, 244, 476.
Fernández, C., 225, 226, 278.
Fernández, J. R., 386.
Fernández Carvajal, R., 387.
Fernández de Castro, I., 400.
Fernández Flórez, W., 379.
Fernández Manzanedo, M., 381.
Fernández Méndez, E., 392.
Fernández Spencer, A., 405.
Fernández de Viana, F., 123, 394, 397.
Fernández Yáñez, J., 393, 401.
Ferraté, J., 403.
Ferrater Mora, J., 73, 85, 380, 389, 390, 391.
Ferreira, J., 534.
Ferro, C., 75.
Feuerbach, L., 120, 513.
Fichte, 6, 242, 247.
Figuerido, C. A., 383.
Filón, 192.
Findlay, J. N., 356.
Fink, E., 391, 394.
Fiorito, M. A., 382, 384.
Fischer, G., 402.
Flewelling, 524.
Flores Villasana, R., 397.
Flórez, R., 384.
Fobbes, F. H., 255.
Fontes, V., 383.
Foucher, D., 240.
Fraenkel-Conrat, 287, 303, 305, 307-309.
Fraga Iribarne, M., 116, 117, 405.
Fraile, G., 122, 350, 358, 390.
Frampton, 298.
Francisci, P. di, 71.
Francisco de Platea, 202.
Francisco de Manás, D., 389.
Frank, P., 136, 140, 145, 148, 149.
Franklin, 355.
Franz, M. L. von, 384.
Fraser, 296, 297.
Freeman, D. H., 359.
Freud, S., 245, 383.
Frey-Wyssling, 289.
Friedmann, N., 8.
Friedrich, C. J., 34.
Frutos, E., 253, 382, 394, 397.
Fuchs, J., 35.
Fuente, A., 381.
Fueyo Alvarez, J., 116, 117, 120.

G

Gabriel, L., 254.
Gadamer, H., 186, 187.
Gagnebin, S., 257.
Galileo, G., 138, 146, 247, 349, 389, 476.
Galli, M. G., 86.
Gama Caeiro, F. J., 386.
Gambra, R., 402.
Gandillac, M. de, 245, 533, 535.
Gaos, J., 389.
García Asensio, 250, 251, 393.
García Astrada, A., 389, 391.
García Bacca, J. D., 380, 392.
García Blanco, M., 389.
García-Borrón, J. C., 384, 385.
García Gómez, E., 385.
García Hoz, V., 402.
García-Junceda, J. A., 124.
García López, J., 123, 397, 405.
García Martínez, A., 381, 382.
García Martínez, F., 253.
García Morejón, J., 389.
García Tudurí, R., 403.
García Valdecasas, A., 400.
Garín, E., 89.
Garmendía de Otaola, A., 387.
Garrett, Th., 108.
Garrigou-Lagrange, R., 412, 413, 430, 434, 435.
Gazzola, C., 244.
Geers, G. J., 389.
Gehlen, 125.
Gehring, R. B., 110.
Geiger, L. P., 281.
Gemelli, A., 125, 402.
Gentile, B., 71.
Gentile, G., 246.
Gentile, M., 116, 508.
George, F. H., 366.
Germani, G., 401.
Géroult, M., 118.
Gerson, 534.
Getto, G., 118.
Geymonat, L., 531.
Gracon, C., 71, 75.
Gianfranceschi, 141, 153.
Gigon, O., 88.
Gil de Ramales, I., 403.
Gil de Roma, 209, 534.
Giles, P., 381.
Gilson, E., 511, 534.
Giménez Caballero, E., 388.
Gioberti, 366.
Giraudoux, J., 403.
Girod, R., 401.
Giulietti, G., 86.
Giusso, L., 454.
Glantschnigg, 117.
Goedel, K., 141.
Goenaga, A., 382.
Goenaga, J., 400, 402.
Goethe, 473.
Göhring, M., 118.
Gold, 482.
Goldschmidt, W., 506.
Goldstein, K., 25.
Gómez Arboleya, E., 382.
Gómez Caffarena, J., 252, 254, 381, 534.

Gómez Nogales, S., 123, 249, 252.
Gonella, G., 118.
Gonseth, F., 257.
González, E., 399.
González, I., 401.
González, R., 391.
González Alvarez, A., 122, 357, 379, 394.
González Caminero, N., 95, 96.
Gonzalo Casas, M., 392, 394, 395, 399.
González Cordero, F., 387, 396.
González Torres, J., 387.
González Vicén, F., 228, 400.
Gorgias, 105.
Gorosquieta, J., 402.
Görres, J. von, 513.
Gouhier, H., 88.
Gousset, 405.
Grabmann, M., 358, 512.
Graham, J., 117.
Granell, M., 390, 391, 393.
Grañén Raso, 127.
Grassi, F., 235.
Gredt, J., 153.
Grippa, R., 71.
Grisebach, E., 30.
Grunert, E., 242.
Guardini, R., 117, 513.
Guazzoni Foà, V., 108.
Guénon, 509.
Guéroult, M., 88.
Guevara, 240.
Guggenberger, A., 9, 27, 180, 257.
Guil Blanes, F., 396.
Guillermo de Ockham, 358, 534, 535.
Gullón, R., 388.
Gullón de Senespleda, E., 395.
Gunten, F. von, 113, 374.
Gurvitch, G., 401.
Gusdorf, G., 518.
Guzzo, A., 71, 75, 107, 347-350, 370.

H

Haas, 290, 294, 509.
Habsburgo, Otto de, 405.
Haeckel, E., 231.
Haecker, Th., 513.
Hamelin, O., 360.
Hamilton, 355.
Hampshire, S., 356.
Handmann, R., 153.
Hare, R. M., 531.
Hartmann, H., 120, 121.
Hartmann, N., 5-27 *(passim)*, 159-190 *(passim)*, 253, 373, 383.
Hauser, A., 403.
Hayen, A., 111.
Heer, F., 119.
Hegel, 6, 7, 11, 13, 105, 120, 180, 181, 229, 244, 247, 353, 360, 383, 426, 427, 434, 454, 458, 463, 503-506, 510.
Heidegger, M., 5, 24, 90, 97, 119, 254, 282, 283, 284, 285, 358, 360, 361, 366, 373, 384, 447, 506, 507.
Heinemann, F. H., 385.
Heisenberg, W., 146.
Heiss, R., 5, 13, 159.
Heller, E., 85.
Hellín, J., 387, 396, 397.
Helmholtz, H. von, 138.
Henning, J., 454.
Henry, A. M., 237, 238.
Heráclito, 104, 106, 192, 217, 357, 379, 503.
Heredia, C. M. de, 404.
Hermann, 150.
Hermann, A., 507.
Hernández, T. O., 402.
Hernández Luna, J., 392.
Heródoto, 485.
Herrán Medina, A., 387.
Herrera, A., 388.
Herrera Figueroa, M., 506.
Herrick, C. J., 257.
Hershey, 306, 307.
Hertz, 139.
Herveo Natal, 206, 273, 274.
Hesíodo, 200.
Hessen, J., 33.
Heydte, F. von der, 118, 508.
Highet, G., 393.
Hilario (San), 373.
Hilbert, 368.
Hildebrand, D. von, 33.
Hippel, E. von, 392.
Hirschberger, J., 352.
Hobbes, 82, 102, 119, 228, 358, 382.
Hocking, 524.
Hodges, H. A., 356, 455.
Hoenen, P., 148, 154, 526.
Hoffding, H., 513.
Hoffmann, J. B., 200.
Hoffmeister, 73.
Höffner, J., 387.
Hommes, J., 119, 503.
Hooper, S. E., 256.
Horca, V., 384.
Houtart, F., 401.
Howison, 524.
Hoyle, F., 476, 482, 483.
Hubbie, 477.
Hudeczek, M., 113.
Huerta, E., 390.
Huéscar, A. R., 389.
Hufnagel, A., 113, 374.
Huges, 239.
Hugo de San Víctor, 113, 374.
Huist, van de, 477.
Hull, 383.
Hume, 160, 163, 164, 168, 169, 190, 470.
Husserl, E., 5, 88, 284, 358, 360, 373, 376, 383, 434, 535.
Huygens, Ch., 138.

I

Ibn Hazm, 385.
Ibn Saddiq, 358.
Ignacio de Loyola (San), 67, 97, 127, 385, 386, 398, 534.
Imaz, E., 76, 83, 455, 459.
Incardona, N., 71.
Infeld, L., 138, 148.
Iriarte, J., 382, 404.
Iriarte, M., 250, 534.
Isaye, G., 372.
Isaza, F., 399.
Iturrioz, J., 388, 396, 401, 405, 454, 455.
Ivanka, E. von, 116, 508.

J

Jackson, 355.
Jacob, 297, 299, 307.
Jacobo de Asti, 110.
Jaeger, W., 197, 233, 352.
Jámblico, 352.
James, W., 355, 524.
Janet, P., 526.
Jansen, B., 201, 202.
Jansenio, 521.
Jaramillo Uribe, J., 392.
Jäsche, 264.
Jaspers, K., 48, 52, 88, 242, 245, 360, 384.
Jeans, J., 142, 369.
Jefferson, 355.
Jervolino, M., 117.
Jiménez, J. R., 391.
Jiménez Duque, B., 386.
Jolivet, R., 117.
Jones, E., 396.
Jordán, P., 140, 146, 476, 477.
Jourdain, A., 33.
Juan (San), 68.
Juan Bosco (San), 126.
Juan Capréolo, 240.
Juan de la Cruz (San), 386.
Juan Duns Escoto, 240, 534, 535.
Juan Hispano, 312.
Juan Peckham, 201, 202, 525.
Juan Ruysbroko, 534.
Jung, C. G., 245, 384.

K

Kadar, 237.
Kant, M., 6, 7, 12, 14, 26, 27, 30, 31, 32, 46, 78, 79, 130-190 *(passim)*, 228, 241-248, 263-284 *(passim)*, 353, 367, 369, 370, 382, 438, 470, 473, 474.
Karpov, M. M., 141.
Kauffmann, E., 34.
Kaufmann, F., 454.
Kaulbach, F., 370.
Keiser, 296.
Kellermann, B., 228.
Kelsen, H., 384, 391.
Kepler, 476, 484.
Kerovanton, F., 238.
Kierkegaard, S., 15, 242, 244, 360, 366, 373, 382, 512, 513.
Klages, L., 353, 354.
Klein, J., 10, 24.
Klein, R., 238.
Klibansky, R., 533.
Kloppenburg, B., 404.
Klösters, J., 9, 167, 186-188.
Kneale, W., 356.
Knudson, 524.
Koch, A., 519.
Koenig, H., 257.
Köepgen, G., 9.
Koninck, de, 487, 489.
Kopff, A., 140, 141, 143, 150.

Kraepelin, 383.
Krakaver, H., 453.
Krausser, P., 354.
Krebs, R., 382.
Krings, H., 507.
Kripp, J. von, 117.
Kruse, B., 386.
Krynen, J., 386.
Kuhaupt, H., 9, 27, 186-189.
Kuihn, H., 254.
Kunicle, J., 527.
Künkel, 245.
Kurland, S., 255.

L

Lachance, 241.
Lachelier, 524.
Laer, H. van, 91, 148.
Lafuente Ferrari, E., 391.
Lagrange, 476.
Laín Entralgo, P., 385, 389, 396, 404, 405.
Lalande, A., 73, 266.
Laloire, M., 401.
Lamennais, F. de, 243.
Lancellotti, P. M., 117.
Langan, T. D., 245.
Lange, 524.
Lange, F. A., 78.
Lanzetta, G., 117.
Laplace, 476.
Larroyo, F., 391.
Láscaris Comneno, C., 92.
Laubin, H., 507.
Laun, R., 29, 30.
Laurentin, A., 521.
La Valle, L., 380.
Lavelle, L., 360, 362, 373, 524.
Lazzarini, R., 120, 507, 508, 533.
Lean, 366.
Leclercq, 533.
Le Gall, 231.
Legaz Lacambra, L., 391, 400
Lehmann, G., 353.
Leibniz, 159, 244, 253, 254, 263, 267, 278, 530, 535.
Leirós, E., 124.
Lemaitre, 482, 483.
Lena, A. de, 388.
Lenard, P., 140.
León XIII, 156.
León Portilla, M., 394.
Leonardi, P., 395.
Leopoldo, I., 117.
Le Roy, E., 149, 369, 437.
Le Senne, R., 231, 360, 362, 384, 524
Lessing, G. E., 76, 509.
Leucipo, 106.
Levi-Provençal, E., 385.
Lewin, 125.
Lewis, H. D., 256, 355, 356.
Liebert, A., 75.
Linke, P., 186.
Lins, M., 400.
Lippert, P., 97.
Lizcano, M., 401.
Lobardi, F., 89.
Lobato, A., 124, 395, 397.
Locke, 247, 470, 514.
Lockington, W., 103.
Loo, van, 127.
López-Amo, A., 401.
López Ibor, J. J., 125, 127, 396-398.
López Morillas, J., 390.
López Pacheco, J., 384.
López Salgado, C., 394.
Lorini, R., 71.
Loskij, N., 353, 354.
Lottin, Dom, 110.
Lotz, J., 8, 63, 277, 394, 446, 447, 451, 507.
Lotze, 80, 524.
Lovato, M. T., 71.
Löwith, K., 254.
Lucas Verdú, P., 400, 401.
Luis de León, 312, 356.
Lun, W. van, 234.
Luria, 296.
Lutero, M., 70.

M

Mabbott, J. D., 356.
Mach, E., 136, 141, 149.
Machado, A., 391.
Mackinnon, D. M., 356.
Madison, 355.
Maeterlinck, 76.
Maffei, A., 86.
Magnino, L., 116.
Maillo, A., 385.
Mailloux y Ancona, 127.
Maistre, J. de, 243.
Malebranche, N., 93, 109, 244, 253, 256, 381.
Males, B., 405.
Mallart y Cutó, J., 402.
Mallo, J., 391.
Mandouze, 533.
Mansión, A., 110.
Manso Pérez, F., 124, 401.
Mantilla Pineda, B., 396, 400.
Manyá, J. B., 398.
Mañero Mañero, J., 394, 398.
Maquiavelo, N., 381.
Marangoni, V. O., 398.
Marañón, G., 386.
Maravall, J. A., 387, 390.
Marazza, A., 117.
Marc, A., 425.
Marcazzau, M., 118.
Marcel, G., 45-63 *(passim)*, 88, 89, 90, 91, 117, 120, 245, 360, 384, 385, 433-452 *(passim)*, 512.
Marchesini, 117.
Marciano Capella, 351.
Marco Aurelio, 352, 385.
Marcovich, M., 379.
Marden, O. S., 398.
Marganau, H., 396.
María Teresa (Emperatriz), 117.
Marías, J., 85, 387, 389, 390, 391, 393.
Marini, E., 396.
Mario Victorino, 344, 352.
Maritain, J., 148, 153, 228, 379, 412, 413, 433, 487-494, 499, 511.
Market García, O., 124, 254, 364, 393, 398, 405.
Marrero, D., 390.
Marsilio Ficino, 239.
Martín Artajo, A., 400.
Martín Santos, L., 124.
Martínez Arango, C., 398.
Martínez del Campo, R., 399.
Martínez de Campos, C., 401.
Martínez Ferri, R., 123, 395.
Martínez Gómez, L., 249, 252, 393.
Martínez Ruiz, E., 124.
Marx, C., 120, 503-505.
Marzal, A. L., 382.
Marzolini, 244.
Masi, R., 146, 148
Masnovo, 235.
Massuh, V., 508.
Mateo de Aquasparta, 201, 210.
Mateos, F., 398.
Mathieu, V., 75.
Maximov, A., 140, 141.
Maxwell, 135, 139, 476, 485.
May, E., 150.
Maya Bernal, L., 403.
Mayor, D., 200, 395.
Mayz Vallenilla, E., 392.
Mazochius, J., 313.
Mc Clelland, D. C., 383.
Mc Fadden, Ch., 402.
Mc Gregor, F., 380.
Mc Inerny, R., 244.
Medina, M. T., 398.
Mejía, J. M., 521.
Meléndez, B., 99, 395.
Melsen, A. van, 154.
Mencio, 239.
Mendieta y Núñez, L., 402, 403.
Menéndez Pelayo, M., 534, 388.
Meneses Ocón, G., 97.
Mercier, A., 257.
Merleau Ponty, M. M., 50, 385.
Merton, Th., 97.
Mesa, C. F., 385.
Meseguer, P., 126, 383.
Mesnard, P., 387, 390.
Messineo, A., 116, 508.
Meti, 239.
Metrodoro, 193.
Meyer, 513.
Meyer-Abich, A., 394.
Meyerson, E., 136, 143, 383.
Michel, E., 30.
Michelson, 135, 139.
Micó Buchón, J. L., 403, 405.
Mill, J. St., 377.
Millán Puelles, A., 8, 252.
Millán Vallicrosa, J. M., 386, 534.
Mindán, M., 122, 390, 394, 536, 537.
Minguijón, S., 396.
Minkowski, 152, 156.
Minski, L., 398.
Mira y López, E., 398.
Mirabent, F. P., 403.
Miró Quesada, F., 394.
Mirtschuk, J., 117.
Misch, G., 394, 454.
Moch, F., 257.
Moedts, Y., 117.
Moeller, 519.
Möhler, J. A., 513.
Moisés, 501.
Molina, J., 383.
Molina, L. de, 387.
Molitor, B., 401.
Mondolfo, R., 379, 393.
Mondrone, D., 388.

Monnier, M., 257.
Montero Díaz, S., 254.
Montero Moliner, F., 124, 398.
Montesquieu, 40.
Montreuil, J., 288, 295, 307.
Montserrat, S., 383.
Montserrat Valle, L., 398.
Monzón, J., 236.
Moore, 366.
Mora, G., 126.
Moraes Filho, E. de, 386.
Moragas, J. de, 398.
Morán, J., 154, 380.
Morano, P., 288.
Morandini, F., 116, 117, 231, 232.
Morard, M. S., 281.
Moreau, S., 106, 116, 508.
Moreno, R. V., 403.
Moretti, J., 288.
Moro, A., 117.
Morón Arroyo, C., 381.
Moschetti, A. M., 71.
Mosler, H., 118.
Mounier, E., 488.
Mounier, M., 524.
Moyano Fragueiro, E., 383.
Muirhead, J. H., 355.
Muñiz, 240.
Muñoz, J., 124, 127, 250, 251, 393, 396, 401.
Muñoz, V., 382, 394.
Muñoz Alonso, A., 116, 117, 118, 120, 121, 247, 253, 380, 388, 390, 391, 393, 394, 403, 405, 508, 536.
Muñoz Espinalt, C., 396, 398.
Muriel, R., 396.
Murillo Ferrol, F., 387.
Murphy, 296.

N

Naber, A., 177.
Nadler, K., 5, 7, 9.
Napoli, G. di, 380.
Nash, W., 534.
Nasse, 524.
Natorp, P., 9, 13, 14, 167, 170, 182, 228.
Nédoncelle, M., 118, 511, 524.
Negro, C., 71
Nemetz, A. A., 109.
Neri Castañeda, H., 393, 399.
Néstor Art. Cuevillas, F., 401.
Newman, J. H., 48, 513, 519.
Newton, 138, 349, 370, 476, 478, 485
Nicolás de Cusa, 507.
Niedermeyer, A., 230, 236.
Nietzsche, 76, 353, 354, 360.
Nink, C., 31, 33, 65.
Notl, A. del, 89, 507.
Nolfi, P., 237.
Northrop, 509.
Nosengo, G., 363.
Núñez, F. A., 390.
Nutrimento, L., 86.
Nuttin, J., 383.
Nuyens, F., 233.
Nys, D., 154.

O

O'Brien, P. T., 126.
Occelo, 192.
Ochoa, S., 237.
O'Honan, 115.
Olarte, T., 383.
Olives, J., 362, 379.
Onís, F. de, 389.
Oñativia, O., 396.
Orazi, R. A., 71.
Orbe, A., 380.
Oromí, M., 395.
Orosio, 118.
Ors, E. d', 389.
Ortega, A. A., 395.
Ortega y Gasset, J., 85, 97, 247, 254, 256, 356, 389, 390, 391.
Ortega Rodrigo, E., 390.
Ortega, P., 46.
Ortiz Picón, J. M., 293, 302.
Otalola, 127.
Ottaviano, C., 141.
Overbeke, P.-M. van, 528.
Owens, J., 387.

P

Pablo (San), 500.
Pacios, Ant., 395.
Pacios López, Ars., 398.
Padovani, U. A., 71, 198.
Pagello, L., 71.
Paggiaro, L., 241.
Palacios, L. E., 98, 252, 537.
Palagyi, M., 354.
Palerm, A., 405.
Palmés, F., 404.
Pap, 366.
Pareyson, L., 71, 523.
París, C., 257, 393-395, 536.
Parker, 524.
Parménides, 97, 106, 170, 192, 196, 198, 199, 217, 357.
Parrot, 127.
Pasa, A., 86.
Pasaglia, 519.
Pascal, B., 96, 382, 461.
Pastore, A., 94, 95.
Paton, H. J., 355, 356.
Pattin, A., 534.
Pauli, W., 257.
Payá, R., 127.
Peccorini, F., 63, 91, 252.
Pedrazi, L., 71.
Pedro Auréolo, 240, 534.
Pedro Hispano, 534.
Pedro Juan Olivi, 113, 114, 201-215.
Pedro Lombardo, 113, 373, 374.
Pegueroles, J., 393.
Peirce, 355.
Pelaz, 127.
Pellegrino, M., 380.
Penasa, A., 116.
Pende, 231.
Peñalver Simo, P., 391.
Pépin, J., 380.
Perdomo García, J., 382.
Pereira Gomes, A., 245.
Perelman, Ch., 257, 367.
Perotti, M., 86.
Pérez, I., 390, 402.
Pérez Argos, B., 127, 215, 398.
Pérez Ballestar, J., 123, 380, 382.
Pérez Mier, L., 400.
Pericles, 105.
Perotti de Verona, F., 117.
Perpiñá Rodríguez, A., 401, 402.
Perrone, 519.
Pertejo, 127.
Pescador, A., 392.
Peters, J., 507.
Petruzzellis, N., 232, 245.
Petty, M., 384.
Petzhold, S., 149.
Philipon, M., 380.
Piaget, 526.
Picón Salas, M., 388.
Pieper, J., 33, 512.
Pin de Latour, R., 381.
Pin y Soler, J., 381.
Pío XI, 236.
Pío XII, 39, 41, 42, 90, 125, 157, 382, 400.
Pironio, E., 396.
Pischler, H., 5.
P'ta, E. B., 392.
Pitágoras, 106, 232.
Planchard, 232.
Planck, J. M., 139, 151, 152.
Planck, M., 476.
Platón, 12, 104, 106, 107, 112, 119, 233, 256, 281, 313-318, 348, 351, 357, 361, 362, 366, 375, 377, 379, 385, 426, 427, 443-446, 485, 503-506, 523.
Platzeck, E. W., 105, 386.
Plé, 125.
Plebe, A., 523.
Plessner, H., 23, 26, 254.
Plotino, 11, 106, 112, 360, 375.
Plutarco, 376.
Poelhekke, J. J., 117.
Poincaré, H., 149.
Ponteil, F., 116, 117, 119.
Popper, K. R., 256, 257.
Portes, L., 228.
Poveda, E., 394.
Pozzo, G. M., 71, 246, 369, 385.
Prince, H. H., 356, 366.
Prieto, J., 393.
Prieto Delgado, L., 124.
Pro, D. F., 394.
Proclo, 352.
Prohaska, L., 512.
Protágoras, 149.
Przywara, E., 7, 507, 513.
Ptolomeo, 348.
Puente Ojea, G., 385.
Puga, A., 398.
Puigrefagut, R., 157, 395.

Q

Quarracino, A., 385.
Quiles, I., 390, 392, 394, 535.
Quine, 366.
Quiroga, B. H., 381.
Quispel, G., 521.

R

Rabeneck, I., 387.
Radbruch, G., 38.
Raeymaeker, L. de, 112, 374, 375, 376.
Rafael, de, 249, 250.
Raggio, A., 382.
Rahner, K., 33.
Raimundo Sabunde, 356, 386.
Ramírez, A. F., 398.
Ramírez, M., 381.

Ramírez Parés, M., 124.
Ramis Alonso, M., 388.
Ramón Lull, 356, 358, 386, 534.
Ramos, P., 354.
Ramos Gangoso, E., 97, 395, 520.
Ranke, 461, 473.
Ranzoli, 73.
Raphael, D., 256.
Recassens Siches, L., 391.
Réginald-Omez, 98.
Reginaldo de Piperno, 110.
Rehm, O., 507.
Reichenbach, H., 137, 145, 152.
Reid, Th., 514.
Reidemeister, K., 257.
Reiner, H., 31, 32.
Renaudière de Paulis, D., 384.
Renoirte, F., 395.
Renouvier, Ch., 353, 524.
Restrepo Jaramillo, G., 281, 398, 402.
Révah, M. I. S., 386.
Rey, A., 144.
Rey Altuna, L., 124.
Rhine, 253.
Riaza, J. M., 249, 402.
Riaza, M., 404.
Riber, L., 380.
Ricardo de S. Víctor, 113, 374.
Ricci, M., 239.
Rickert, H., 383.
Ricoeur, P., 52, 245.
Ridder, H., 400.
Ridruejo Alonso, P., 388.
Rief, C., 117.
Riera, C., 93, 94.
Riet, G. van, 365.
Rigobello, A., 380, 384.
Rilke, 383, 507.
Ringel, E., 234.
Rintelen, F. J. von, 116, 118, 393.
Riondato, E., 71.
Riopérez y Milá, S., 405.
Rivas Sacconi, F., 403.
Rivera Losada, A., 391.
Robbers, H., 386.
Roberto Belarmino (San), 513.
Roberto Kilwardby, 525.
Robinet, A., 256.
Rodella, A., 86.
Rodó, E., 392.
Rodríguez, A., 394.
Rodríguez, M. T., 391.
Rodríguez, V., 398, 531.
Rodríguez Monegal, E., 392.
Rodríguez Rodríguez, V., 124.
Rodríguez Sanz, H., 5.
Rof Carballo, J., 383.
Roger, J., 404.
Rogerio Marston, 210, 212.
Roggiano, A. A., 391.
Roig, A. A., 379.
Roig Gironella, J., 123, 252, 253, 394, 398, 405, 536.
Rojas Ballesteros, 127.
Rojo, R., 383, 390.
Roldán, A., 249, 250, 252, 253, 288, 394, 395, 398.
Romano, M. E., 127.
Romero, F., 391, 509.
Romero Marín, A., 403.
Rommen, H., 401.
Roos, H., 513.
Roquer Vilarrasa, R., 395.
Rorschach, 127.
Rosales, L., 390, 399.
Rosen, S. H., 364.
Rosenthal, E. I. J., 385.
Rosis, F. de, 313.
Rosmini, A., 96, 115, 116, 244, 366, 535.
Ross, D., 256.
Ross, W., 392.
Rossel, J., 257.
Rossi, G., 86, 110, 116, 118, 235, 243.
Rossi, P., 455.
Rothstein, J., 367.
Rougemont, D. de, 488.
Rougier, L., 369, 527.
Roura-Parella, J., 383.
Rousseau, E., 109.
Rousseau, J. J., 119, 228, 243.
Royce, J., 355, 420, 436, 524.
Ruano, N., 395.
Rubert Candau, J. M., 124, 399.
Ruesch, J., 257.
Ruggiero, G. de, 141.
Ruiz, H., 384.
Ruiz Bueno, D., 520.
Ruiz del Castillo, C., 400.
Ruiz Cuevas, J. J., 124, 379, 405.
Ruiz Díaz, A., 379, 389.
Ruiz-Giménez, J., 124, 400, 401.
Ruspantini, N., 72.
Russell, B., 62, 102, 252, 369, 382, 384.
Russell, L. J., 356.
Rutherford, 476.
Ruyer, R., 371.
Ryle, G., 101, 356.

S

Saavedra Fajardo, D., 381, 387.
Sacchetto A., 117.
Sacristán Luzón, M., 384.
Sáez, 249.
Sáinz-Amor, C., 403.
Sáiz Barberá, J., 404.
Salas, 68.
Salazar Bondy, A., 392.
Salcedo, S., 382.
Salmerón, F., 389.
Salón, 240, 529.
Salviano de Marsella, 380.
Sanabria, J. R., 385.
Sánchez, F., 386.
Sánchez, J. F., 381.
Sánchez, L. A., 388.
Sánchez Agesta, L., 386.
Sánchez Buchón, C., 403.
Sánchez Gil, M., 399.
Sánchez Jiménez, J., 403.
Sánchez de Muniáin, J. M., 388.
Sánchez Reyes, E., 388.
Sánchez-Ruiz, J. M., 395.
Sánchez Villeseñor, J., 405.
Sancho, A., 519.
Sancipriano, M., 509.
Sanín, J., 400.
San Miguel, J. R., 382.
Santeler, J., 352.
Santinello, G., 71.
Sanvisens, A., 253, 384, 403.
Sarraille, J., 387.
Sarri Muntada, J., 124, 399.
Sarró, R., 126.
Sarti, S., 395.
Sartre, J. P., 45, 90, 360, 362, 384, 385, 512.
Satorras Capell, A., 123.
Sattianino, A., 72.
Sattler, D., 117.
Sauras, E., 381.
Saussure, R. de, 383.
Savigny, F. K. von, 37.
Saz Orozco, C. del, 399.
Sbaralea, 202.
Scaglia, G. B., 117.
Schaefer, D., 237.
Scheler, M., 5, 30, 31, 32, 382, 391, 524.
Schelling, 242, 243, 247.
Schiavoni, M., 247.
Schleiermacher, F., 77, 473.
Schlick, M., 143.
Schmidt, W., 200.
Schmitt, C., 387.
Schneider, H. W., 354.
Scholz, H., 254, 384.
Schopenhauer, A., 76, 80.
Schramm, G., 287, 305, 307, 308, 385.
Schreiber, G., 385.
Schröder, E., 382.
Schulz, W., 254.
Schuster, J., 184.
Schwarzenberger, S., 400.
Sciacca, M. F., 71, 96, 102, 115, 244, 376, 379, 384, 386, 395, 396, 405, 510-512.
Seiler, J., 145, 154.
Selvaggi, F., 144, 150, 156, 288.
Semeral, G., 242.
Séneca, 385.
Serrano Poncela, S., 388.
Sertillanges, A. D., 513.
Servais, W., 257, 528.
Severi, F., 152.
Sevilla Benito, F., 389.
Sferraza, A., 525.
Sheen, F., 404.
Sheldon, 125.
Sicard, E., 401.
Siguán, M., 383.
Silva, J. C., 394.
Silva Castro, R., 388.
Silva-Tarouca, A., 533.
Simard, E., 107.
Simarro Puig, A., 386.
Simmel, J., 10, 353.
Simón, 249.
Simonetti, M., 72.
Simplicio, 192, 194.
Sitter, 482.
Siwek, P., 376, 533.
Smith, 382.
Soaje Ramos, G., 382.
Sócrates, 105, 198, 217, 233, 361, 362.
Söhngen, G., 27, 186.
Solá, F., 253.
Sola, J. de C., 380, 388.
Solana, M., 386.
Soleri, G. I., 232, 234.
Sorge, C., 104.
Sorokin, P., 405, 509.

Sortais, G., 514.
Soto, D. de, 399.
Soto Yárritu, F., 383.
Souriau, 88.
Sousa, de, 249, 250, 251.
Spengler, O., 11, 509.
Spiazzi R., 112.
Spier, J. M., 359, 360.
Spirito, U., 117, 143.
Spranger, E., 453.
Stadmüller, G., 117, 120.
Stalin, 108.
Stanghetti, G., 154.
Stanley, 301, 304.
Staudinger, M., 291, 292.
Steenberghen, F. van, 394, 395.
Stefanini, L., 71, 115, 232, 384.
Stein, 484.
Stein, A., 453.
Stein, G., 193.
Steinbüchel, T., 33.
Stella, V., 523.
Stern, A., 390.
Stern, W., 524.
Stevas, N. St. J., 116.
Stifter, 507.
Straaten, M. van, 386.
Sturzo, L., 492.
Suárez, A. C., 403.
Suárez, F., 68, 69, 70, 116, 225, 226, 240, 241, 269-282 *(passim)*, 387, 487-500 *(passim)*, 513, 535.
Szondi, L., 383.
Szymonowicz-Krause, 294.

T

Taine, H., 403.
Takahashi, 298.
Tales, 192, 200.
Tauler, 534.
Teicher, G. L., 75.
Téllez, 127.
Téllez Carrasco, P., 399.
Teresa de Jesús (Sta.), 127, 312.
Terminón Solís, 534.
Terrón, E., 405.
Testore, C., 72.
Thonnard, J., 534.
Tierno Galván, E., 384, 401.
Tilgher, A., 140, 141, 150.
Titchener, E., 524.
Todolí Duque, J., 399.
Tognolo, A., 71.
Tolomeo, 475.
Tolstoi, 76, 449.
Tomás de Aquino (Sto.), 36-38, 109-113, 116, 119, 125, 126, 156, 168, 202, 227, 238, 243, 244, 273, 278, 279, 281, 344, 365-368, 375, 381, 384, 399, 412, 413, 416, 419, 427, 429, 437, 439, 451, 487, 490, 491, 494, 498-500, 506, 513-515, 521, 524, 525, 528, 529, 531, 533, 534.
Tomás de la Cruz, 381.
Tomás Moro (Sto.), 381.
Toulmin, St., 531.
Trabucchi, G., 86.
Tresmontant, Cl., 373.
Troisfontaines, R., 46, 47, 48, 49, 52, 422, 433, 434, 450.
Troncoso Sánchez, P., 392.
Truyol y Serra, A., 379, 400.
Tucci, R., 388, 389.
Tulloch, D. M., 366.
Turó, P., 397.
Turrini, G., 86.
Tusquets, J., 124, 403.

U

Ubeda Purkiss, M., 524.
Ubilla, D., 384.
Ueberwerg, F., 74.
Uexküll, 229.
Unamuno, M. de, 93, 254, 388, 389, 391.
Uranga, E., 384.
Urdánoz, T., 124, 381, 384, 396, 399.
Urmeneta, F. de, 124, 387, 391.
Urráburu, J. J., 281.
Uscatescu, G., 382, 384.
Utande, M., 403.

V

Vaca, C., 404.
Vajda, G., 318.
Vallado Berrón, F. E., 394, 400.
Vallejo Nájera, A., 127.
Valori, P., 88.
Valverde, C., 387.
Valverde, J. M., 380.
Vandercammen, E., 391.
Vanhoutte, M., 361.
Vanni Rovighi, S., 525, 529, 530, 534.
Varangot, O. A., 381.
Varrón, 380.
Vavilov, 140.
Vázquez, G., 68.
Veauthier, W., 506.
Vecchio, G. del, 246.
Vega, A. C., 380, 386.
Vega, Garc. de la, 386.
Vegas Pérez, A., 402.
Vela, F., 390.
Vélez Cantarell, J. M., 253.
Ventosa Aguilar, J., 253, 513.
Vera, 127.
Vera, F., 379.
Veracruz, A. de, 354.
Verbeke, G., 525.
Verga, L., 531.
Verra, V., 71.
Vettori, V., 381.
Veullemin, 19.
Veuthey, L., 75.
Via, V. la, 116, 117, 120.
Vialatoux, 496.
Vicente Aja, P., 405.
Vicente Ferrer (San), 386.
Vico, G. B., 247, 382.
Vidal Foch, R., 253, 397.
Vidal Muñoz, S., 392.
Viellefond, J. R., 117.
Villacorta, E., 379.
Villas, F., 86.
Villegas, J., 383.
Villoro, L., 383.
Vincke, J., 385.
Viñas Mey, C., 401.
Viola, C., 227.
Virasoro, M., 382, 385.
Virasoro, M. A., 392.
Virasoro, R., 396.
Visconti, 297.
Vitier, M., 392.
Vitoria, Fco. de, 399.
Vives, J., 385.
Vives, J. L., 386, 509.
Vleeschauwer, H. J., 400.
Vogel, 150.
Vries, de, 251.
Vries, J. de, 8, 15.

W

Waelhens, A. de, 358.
Wagner, R., 76.
Wagner de Reyna, A., 88, 380, 392.
Wahl, J., 117, 120, 384, 508.
Waismann, F., 356.
Waline, M., 117.
Walsh, W. H., 256.
Weierstrass, 368.
Weigle, 297.
Weil, E., 254.
Welty, E., 517.
Welzel, H., 400.
Wenzl, A., 141.
Wetter, G. A., 117, 120.
Weyl, H., 142, 154.
Wile, 126.
Whitaker, A. P., 392.
Whitehead, 256, 383.
Whitelow, G., 404.
Whitman, W., 389.
Wien, 480.
Williams, R. C., 287, 303, 309.
Wilmsen, A., 26, 173.
Wilpert, P., 533, 534.
Winance, E., 111.
Wittgenstein, L., 384.
Woestyne, Z. van de, 281.
Wolf, E., 33, 34, 37.
Wolf, M., 25.
Wollman, 297.
Wulf, 150.
Wünsch, G., 34.
Wust, P., 5, 383, 512.

X

Xenakis, J., 107.
Xenófanes, 106.

Y

Yela, J. F., 385.
Yela Granizo, M., 122, 399.
Yolton, J. W., 366.
Yukawa, 484.

Z

Zaldívar, 403.
Zamboni, G., 86.
Zambrano, M., 393.
Zapata Sandoval, 240, 529.
Zaragüeta, J., 86, 122, 124, 358, 359, 380, 390, 393, 395, 396, 399, 536, 537.
Zedler, B. H., 109.
Zeeman, 480.
Zehrer, H., 89.
Zeller, E., 198, 369.
Ziegenfuss, W., 73, 74.
Zilboorg, G., 126.
Zoroastro, 377.
Zubiri, X., 356, 454.
Zuccato, G. de, 72.